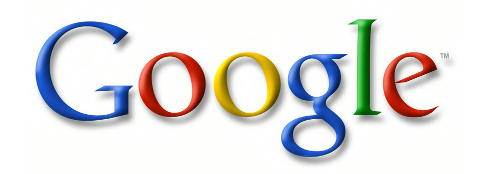
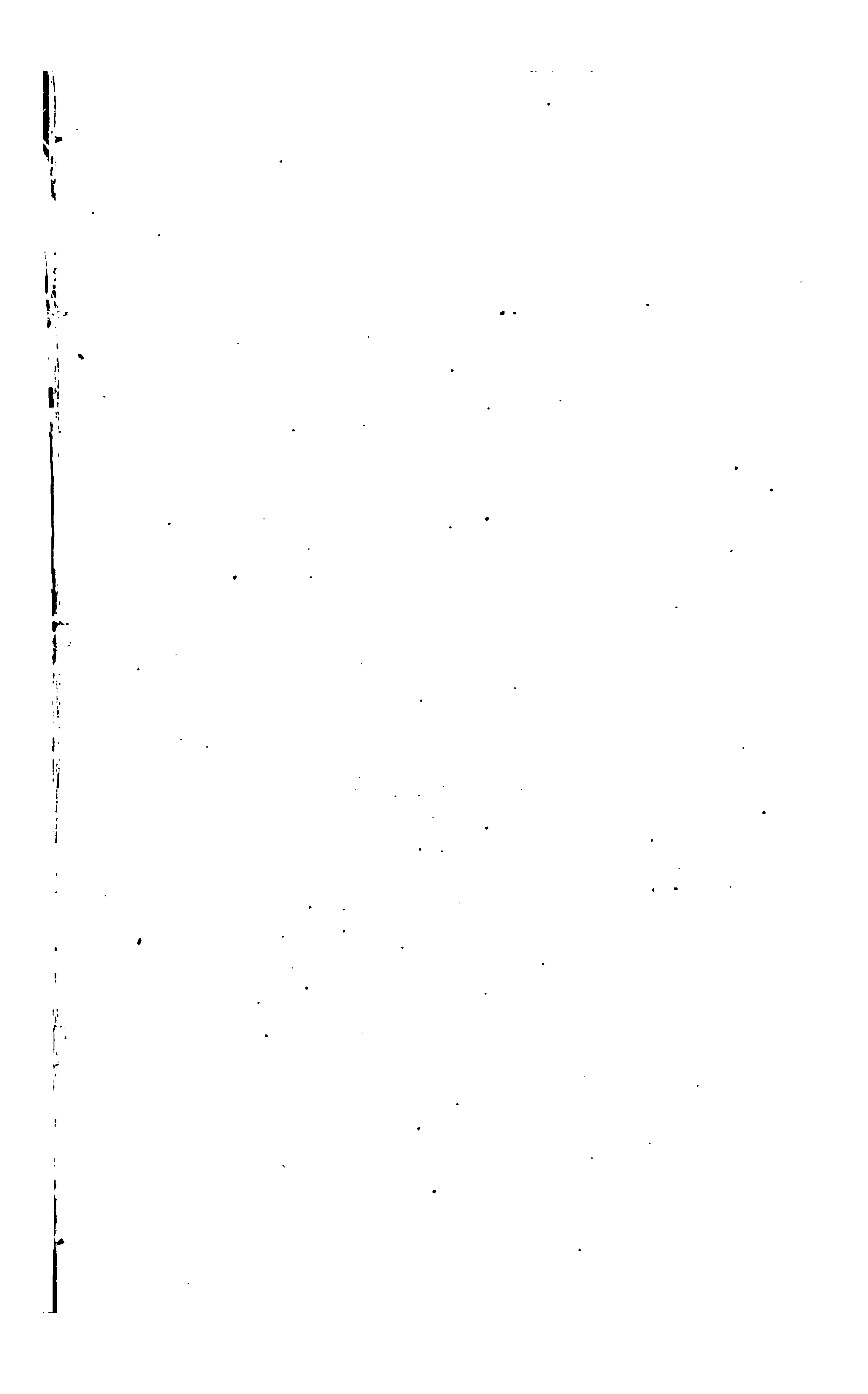








Biblische Theologie

des

Neuen Testamentes.

Von

Christian Friedrich Schmid,

† Doctor und ordentlichem Professor der Theologie, Frühprediger und Superattendenten des theol. Seminars in Tübingen.

Herausgegeben

von

Dr. C. Weizsäcker.

In zwei Theilen.

Stuttgart.

Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.

1853.

Biblische Theologie

des

Neuen Testamentes.

Von

Christian Friedrich Schmid.

Zweiter Theil.

Das apostolische Zeitalter

oder:

Leben und Lehre der Apostel.

(No. 745.)

Stuttgart.
Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.
1853.

Schnellpressendruck von J. Kreuzer in Stuttgart.

Inhalt.

Seite

Zweiter Theil.

Das apostolische Zeitalter.

Einleitung.

Erste Abtheilung.

Das Leben der Apostel.

Zweite Abtheilung.

Seite

Die Lehre der Apostel.

Erstes Hauptstück.

Die apostolische Lehre im Allgemeinen.

I. Die apostolische Lehre in ihrer Einheit.

II. Die apostolische Lehre in ihren Unterschieden.

Zweites Hauptstück.

Die einzelnen apostolischen Lehrbegriffe.

Erster Abschnitt.

Die erste Grundform der apostolischen Lehre, oder das Christenthum in seiner Einheit mit dem Alten Testamente.

I. Die apostolische Lehre nach Jakobus.

II. Die apostolische Lehre nach Petrus.

Zweiter Abschnitt.

Die zweite Grundform der apostolischen Lehre oder das Christenthum in seinem Unterschiede vom Alten Testamente.

I. Die apostolische Lehre nach Paulus.

II. Die apostolische Lehre nach Johannes.

Zweiter Theil.

Das apostolische Zeitalter.

Einleitung.

Die Quellen.

§. 44.

Die historisch-genetische Darstellung des christlichen Lebens und der christlichen Lehre, wie sie sich in der apostolischen Kirche gestaltet haben, hat als unmittelbare Quellen anzusehen alle Lehrschriften des Neuen Testaments, welche entweder von einem Apostel oder doch innerhalb des apostolischen Zeitalters und in einem mit den Aposteln harmonirenden Geiste verfaßt sind, und unter den historischen Schriften des Neuen Testamentes die Apostelgeschichte, während alle außertestamentliche Schriften nur als mittelbare Quellen in Betracht kommen können.

1. Je mehr es sich darum handelt, das apostolische Christenthum, als ein organisch-lebendiges in seiner geschichtlichen Entwicklung und ursprünglichen Gestalt kennen zu lernen, um so wichtiger müssen die von den Aposteln (Paulus, Johannes, Petrus, Jakobus) selbst herrührenden Denkmale des apostolischen Geistes seyn, da sie eben die leitenden Organe dieser Entwicklung waren. Aber auch abgesehen von ihrem Ursprunge bewährt sich der Inhalt der apostolischen Schriften als der reichste und tiefste im neutestamentlichen Canon. Gleichwohl sind auch

solche Lehrschriften, welche nicht unmittelbar von Aposteln herrühren, unter den obigen Voraussetzungen noch als Hauptquellen zu betrachten. Denn es muß sich auch in ihnen noch das apostolische Christenthum geschichtlich erkennen lassen. Wir zählen hieher demnach auch die Antilegomenen der alten Kirche, wie der neueren Kritik. So ist z. B. der Hebräerbrief, wenn auch nicht von Paulus doch gewiß in der apostolischen Kirche und im Geiste derselben verfaßt, er gibt sogar einen eigenthümlichen Blick in die Entwicklung derselben, indem er in der Lehre einen deutlichen Uebergang von Paulus zu Johannes bildet. So ist der Brief Jakobi ebenfalls ein sehr charakteristisches Denkmal aus der Mitte dieses Zeitalters, und in diesem geschichtlichen Werth trotz aller Zweifel über die Person seines Urhebers anerkannt. Auch die Apokalypse muß, wenn man sie nicht als ein Werk des Apostels Johannes anerkennen wollte, doch jedenfalls als eine sehr alte und geschichtlich merkwürdige Schrift aus der apostolischen Kirche angesehen werden. Von geringerem Belange sind der Brief Judä und der zweite und dritte Brief Johannis, ohne daß sie deßwegen aufhörten zur Ergänzung des Gesammtbildes der Zeit zu dienen. Selbst der von der Kritik am ungünstigsten angesehene zweite Brief Petri zeichnet sich doch durch einen Lehrinhalt von wesentlich apostolischem Charakter aus, und wenn er auf der Grenze der apostolischen Literatur schon im Uebergange zu den ältesten außerkanonischen Schriften zu stehen scheint, so sichert ihm eben dieß wieder seinen besonderen Platz. Steht es so mit den Antilegomenen der alten Kirche, so dürfen noch viel weniger die der neueren Kritik ausgeschlossen werden. Es wird sich hier insbesondere bei den Paulinischen Briefen nur darum handeln, daß man von dem anerkannten Kern und Stamm derselben ausgeht, und durch Vergleichung mit diesen unangefochtenen Briefen den Boden für die Benützung der übrigen zu gewinnen sucht. Wobei bemerkt werden kann, daß insbesondere die Pastoralbriefe, bei welchen sich geschichtliche bis jetzt noch nicht gelöste Schwierigkeiten finden, solche wenigstens in der Darstellung der Lehre nicht machen. Was dann die ersten Briefe Petri und Johannis betrifft, so darf nicht nur zunächst ihre Aechtheit um der Schwierigkeit willen, die es gehabt haben müßte in so früher Zeit eben diesen Männern andere Ansichten zu unterschieben, voraus

angenommen werden; sondern die Gewähr ihrer Benützung liegt insbesondere in der innern Wahrheit des geschichtlichen Gesammtbildes, welches sich durch dieselbe ergibt. So werden wir sämmtliche Lehrschriften des neuen Testamentes als unmittelbare Quellen, wenn auch mit Abstufung ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit festzuhalten haben.

2. Was nun die geschichtlichen Schriften des Neuen Testaments betrifft, so könnten die Evangelien als unmittelbare Quellen für die Geschichte des apostolischen Zeitalters blos dann gelten, wenn wir Ursache hätten, sie als bloße Machwerke eines subjektiven Geistes, und nicht vielmehr als geschichtlich-objektive Darstellungen des Lebens und der Lehre Jesu anzusehen. Dieß ist aber um so weniger der Fall, als diese Schriften eine Menge geschichtlicher Züge und namentlich Lehrreden von Jesu berichten, welche in Gehalt nnd Bedeutung weit über dem an der Tendenz ihrer Schriften im Ganzen wohl erkennbaren Standpunkte und Geiste ihrer Verfasser hinausliegen, wie dieß bei den Synoptikern, insbesondere bei Matthäus unwidersprechlich ist. Sofern nun aber eben neben dem objektiven Inhalte ihrer Darstellung, sich doch auch von demselben unterscheidbar die subjektive Eigenthümlichkeit der Verfasser, in der ganzen Oekonomie ihrer Schriften, in der Auswahl und Darstellungsweise der erzählten Ereignisse und Lehrreden Jesu, in dem Zusammenhange, und in den mehr oder weniger absichtlichen oder auch blos gelegentlichen Bemerkungen und eingestreuten eigenen Ansichten geltend macht, so sind sie dadurch immer wenigstens sehr wichtige sekundäre Quellen für die Geschichte des Apostolischen Zeitalters. Insbesondere ist das johanneische Evangelium, dessen Darstellung am meisten eine ausgesprochene Absicht zeigt, in dieser Rücksicht ergiebig, aber auch Matthäus und Lukas, jener mit der judenchristlichen, dieser mit der paulinischen Tendenz, und selbst der didaktisch unergiebigste Marcus werden wenigstens lehrreichen Stoff der Vergleichung darbieten. Dagegen haben wir nun in der Apostelgeschichte eine historische Schrift des Neuen Testamentes, welche eben dieses Zeitalter selbst, wenn auch nicht vollständig zu beschreiben den Zweck hat, welche deßwegen eine sehr reiche unmittelbare Quelle seyn muß, wofern nicht die dringendsten Gründe sie aus dem apostolischen Bereiche ausschließen. Sie beginnt mit der Himmelfahrt Jesu und schließt mit dem zweiten

Jahre der römischen Gefangenschaft des Paulus. Man pflegt sie in zwei Theile zu theilen, deren erster von Kap. 1—12., die Verbreitung des Christenthums unter den Juden, der zweite von Kap. 13 an dieselbe unter den Heiden vornämlich erzählen würde, wobei dort Petrus, hier Paulus als die Hauptperson erscheint. Mehr empfiehlt sich eine an die weiter unten näher zu besprechenden Entwicklungsstufen der christlichen Gemeinschaft sich anschließende dreigliedrige Eintheilung: 1) Kap. 1—7. 2) 8—12. 3) 13—fin. In jedem Falle erscheint der letztere Abschnitt als die Spitze der Darstellung, mithin auch als derjenige, aus welchem sich der Zweck derselben entnehmen lassen muß, für welchen der, wenn auch alte, doch keinenfalls ursprüngliche Titel πραξεις των ἀποςολων keinen sicheren Haltpunkt gibt. Ebenso wenig ergibt sich daraus etwas Bestimmteres, daß das Buch als der zweite Theil des Evangeliums Lukas erscheint und so unter den in der Einleitung des letzteren ausgesprochenen Zweck mitbefaßt werden kann. Viel richtiger hat man schon von Michaelis an diesen bei der Apostelgeschichte darin gefunden, daß die Bestimmung des Christenthums für die Heiden nachgewiesen und eine Schutzschrift des Apostels Paulus gegeben werden sollte, wogegen die Meinungen, daß nur die Missionsthätigkeit der ältesten Kirche, oder überhaupt eine älteste christliche Kirchengeschichte erzählt werden solle, als Rückschritt zu betrachten sind. Hieraus erklärt sich die specifische Auswahl und Darstellung des Stoffes keineswegs. Nur der paulinische universalistische Standpunkt des Verfassers bietet für diese Erklärung einen genügenden Anhalt. Die ganze Darstellung geht darauf aus, die göttliche Berechtigung für das Thun des Heidenapostels nachzuweisen, und dieser Paulinische Geist ist so entschieden, daß eben in der Uebereinstimmung dieses Geistes mit den Paulinischen Briefen die beste Abwehr der Einwendung liegt, als habe die Apostelgeschichte nicht das richtige geschichtliche Bild Pauli gegeben. Sehr alte Zeugnisse schreiben das Buch mit dem Evangelium dem Lukas zu, was mit der Tendenz der Schrift wohl übereinkommt, da Lukas nach Coloss. 4, 14. Philem. V. 24. Genosse des Apostels Paulus war, und überdieß (ebendaher) als Heidenchrist bezeichnet wird. In der Apostelgeschichte selbst sind die Partien, auf der zweiten Missionsreise von Troas bis Philippi, nach der dritten

auf dem Wege nach Jerusalem, und in Jerusalem selbst, dann auf der Reise von Cäsarea bis Rom nicht nur ausführlicher beschrieben, wie als von einem Augenzeugen herrührend, sondern der Verfasser führt sich hier als mitanwesend in der ersten Person auf. Dieß stimmt ganz gut zu der Person des Lucas (weniger zu der des Timotheus, den man auch als diesen Augenzeugen vermuthet hat) und die Einheit der Anlage, Darstellung und Sprache — daß kleinere Abtheilungen des ersten Theiles dem Style nach mehr judaisiren, erklärt sich dort durch Benützung jüdischer Quellen — lassen dann denselben Mann als Verfasser der ganzen Schrift vermuthen. Zu seiner Person paßt auch sehr gut die zwar nicht klassische, aber doch weniger judaisirende Sprache des Ganzen. Endlich bestätigt sich die Annahme des Lukas als Verfassers durch ihr inneres Zusammenstimmen, indem die Erzählung selbst die Quellen vermuthen läßt, welche Lukas bei Abfassung seiner Schrift zu Gebote stehen konnten. Mit dem Apostel Paulus stand er in langem persönlichen Umgange. Auf den beiden Hauptschauplätzen der Geschichte des Zeitalters, in Jerusalem und Antiochien hatte er sich selbst bewegt. Er war mit Paulus in Jerusalem an jenem letzten Pfingstfeste, an welchem dieser den Jakobus besucht Kap. 21. Zweimal finden wir ihn in Cäsarea, wo der in die Hauptbegebenheiten der älteren Zeit, das Leben in Jerusalem, die Anfänge der Heidenbekehrung tief verflochtene ehemalige Diakon Philippus wohnte. Weiter zeigt ihn Koloss. 4, 14. vgl. Philem. 24. in Gesellschaft des Johannes Marcus, in dessen elterlichem Hause zu Jerusalem sich die Apg. 12, 12 ff. erzählte Begebenheit zutrug. Auch der Silas, mit welchem er nach 16, 10 ff. vgl. 15, 32 ff. zusammen war, scheint nach 15, 22. ein Jerusalemite gewesen zu seyn. Wenn nun auch Alles dieß die Kritik nicht ausschließt, so dürfen wir doch hienach als Lehrsatz aus der Einleitungswissenschaft eine hohe innere Wahrscheinlichkeit für die Autorschaft des Lucas voraussetzen, und eben damit für die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Schrift, deren Abfassungszeit immer noch durch Vergleichung der Notiz Apg. 8, 26. über Gaza mit dem Umstande, daß über Jerusalem nirgends etwas Aehnliches angedeutet ist, vor der Zerstörung der letzteren Stadt vermuthet werden darf. Sie ist ohne Zweifel eine unmittelbare Quelle über das geschichtliche Leben ihrer

Zeit, und zugleich ein schätzbares Denkmal einer bestimmten in dieser Zeit waltenden Geistesrichtung, welches jedoch die Treue des Berichtes über die einzelnen Personen, deren Leben und Reden nicht aufhebt, wie die Vergleichung mit ihren eigenen Schriften zeigen muß.

3. Alle anderen Quellen aber nun außerhalb des Neuen Testamentes können nur einen sehr mittelbaren Werth beanspruchen, die meisten lassen blos Schlüsse ziehen oder sie bestätigen, die unmittelbaren Daten, welche uns zu Gebote stehen, hellen sie auf und zeigen sie in ihrem Zusammenhange. Am fernsten stehen die heidnischen und jüdischen Nachrichten. Einen fast blos negativen Dienst leisten die apokryphischen Briefe und Apostelgeschichten, indem sie durch ihr Gegenbild das wahre Bild unserer Zeit heller beleuchten. Näher liegen die Schriften der apostolischen Väter, die zum Theil mit den Aposteln gleichzeitig waren, wenn sie auch erst nach deren Abscheiden geschrieben haben. Voran steht unter ihnen der erste Brief des römischen Clemens an die Corinther, wohl auch der des Polykarp an die Philipper; aber auch sie reichen doch an die geschichtliche Gestalt der apostolischen Zeit höchstens nahe heran, und können nur zur Erläuterung und Bestätigung dienen.

Erste Abtheilung.

Das Leben der Apostel.

Die Aufgabe.

§. 45.

Die Aufgabe dieser Abtheilung ist, das durch die Offenbarung des Vaters und Sohnes im Geiste und durch den Geist in den Aposteln und echten Glaubigen gewirkte eigenthümliche christliche Leben, wie es sich in Gesinnung und That ausprägt, durch Aushebung der bezeichnendsten geschichtlichen Züge in seinem ursprünglichen Wesen, seiner geschichtlichen Entwicklung und äußeren Bethätigung darzustellen.

1. Das apostolische Leben verdient eine selbstständige Darstellung in der biblischen Theologie, und kann nicht blos als Einleitung zu den apostolischen Lehrbegriffen, in kurzen geschichtlichen Notizen über die Personen und Verhältnissen bestehend, abgehandelt werden. Denn auch hier ist es die Thatsache der erfüllten Verheißung höherer Geistesmittheilung und des dadurch in Gesinnung und That gewirkten neuen Lebens, von welcher die charakteristische Entwicklung des Christenthums in dieser Periode ausgeht; das letztere bewährt sich auch in dieser Periode vor Allem dahin, daß es seiner Natur nach Lebensoffenbarung ist. Aber auch hier ist dieser geschichtlichen Darstellung das Maß dadurch vorgeschrieben, daß es sich nur um die charakteristischen geschichtlichen Züge und die Deutung derselben, also nicht um eine eigentliche Geschichtschreibung, sondern blos eine solche Auswahl, welche den ge-

nügenden Begriff aus der Anschauung des Thatsächlichen gewinnen läßt, handeln kann. Ueberdieß dürfen wir nicht verkennen, daß die Bedeutung des Thatsächlichen hier nicht dieselbe ist, wie im ersten Theile, wo es sich um das für das Christenthum überhaupt grundlegende Factum handelt. In demselben Verhältnisse wird demnach auch in der zweiten Periode der geschichtliche Theil kürzer gefaßt werden können.

2. Das apostolische Leben ist in einer allmäligen Ausbildung begriffen, in welcher die Apostel den Uebrigen vorangehen. Seine Entwicklung besteht vornehmlich in der Lostrennung von der Schranke der jüdischen Nationalität und den damit zusammenhängenden Kämpfen. Diese bilden den Mittelpunkt seiner Geschichte, weil in ihnen der weltgeschichtliche Charakter und Beruf des Christenthums sich Bahn bricht. So wird auch der Mittelpunkt unserer Darstellung die hieher gehörige Wirksamkeit des Apostels Paulus, und was ihr vorbereitend vorhergeht, zum Gegenstande haben müssen. Vorher aber haben wir den ersten Anfängen des apostolischen Lebens überhaupt nachzugehen, und da diese seinen Ursprung in der freien welterneuernden Wirksamkeit des göttlichen Geistes zeigen, so reiht sich daran von selbst die Zusammenfassung der Züge, in welchen sich das Wesen dieser Wirksamkeit beurkundet. Endlich haben wir einen Blick zu werfen auf die äußerliche Bethätigung der apostolischen Gemeinschaft sowohl in ihren nach außen gerichteten Kämpfen, als in ihrer eigenen Ausprägung in bestimmten Formen, welches Beides, sofern es großentheils schon die innere geschichtliche Entwicklung voraussetzt, am geeignetsten den Schluß bildet. So erhalten wir die drei Abschnitte: das apostolische Leben, die Entwicklung der apostolischen Gemeinschaft und ihre Bethätigung nach außen, und haben im ersten den Anfang und das Wesen des Lebens, im zweiten die Stufen der Entwicklung vor Paulus und die Wirksamkeit dieses Apostels, im dritten endlich die Kämpfe der Kirche mit der Welt und ihre eigenen Gesellschaftsformen darzustellen.

I. Das apostolische Leben.

1. Der Anfang des neuen Lebens.

§. 46.

Nach der Erhöhung Jesu sehen wir die durch die Erscheinung des Auferstandenen vorbereiteten Jünger am ersten Pfingstfeste zum öffentlichen Zeugnisse ihres Glaubens hingedrängt durch ein Ereigniß wunderbarer Art, dessen Bedeutung ist, daß der ihnen mitgetheilte göttliche Geist sie zu Werkzeugen seiner Wirksamkeit gestaltet.

1. Dem Eintreten des Lebens selbst ging eine Vorbereitung voraus. Das Pfingstfest selbst aber war nach unseren neutestamentlichen Urkunden entschieden der Anfangspunkt des selbstständigen Hervortretens eines eigenthümlichen christlichen Lebens, wie man auch sonst die äußeren Ereignisse betrachten mag. Zwar erhellt aus der Darstellung unserer Evangelien, daß dieses Leben in gewissem Sinne sich schon an die Erhöhung Jesu anschloß, und insbesondere die Auferstehung Grund der eigenthümlichen Befestigung und Verklärung des Glaubens wurde. Man sieht dieß aus den evangelischen Darstellungen von Jesu Erscheinungen nach der Auferstehung, von seinen Reden hiebei, und der Wirkung Beider. Der Glaube an die Auferstehung selbst und an ihre Nothwendigkeit und eben damit an die Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens, vgl. die Belehrungen Jesu, Luk. 24., war schon eine Verklärung ihres Begriffs von der Messianität. Hiebei mußte ihr Glaube und ihr ganzes Leben diejenige Selbstständigkeit gewinnen, vermöge welcher sie immer weniger eines sichtbaren Umganges mit Jesu bedurften. Daher traten auch seine Erscheinungen nur von Zeit zu Zeit und vorübergehend ein, bis sie in einer Weise aufhörten, welche zugleich das volle Bewußtseyn in den Jüngern pflanzte, daß ihr Herr nunmehr der unsichtbaren Ordnung der Dinge angehöre, und vermöge

dieser himmlischen Verklärung ihnen nicht entrückt, sondern jetzt erst recht, d. h. unbedingt in göttlicher Weise gegenwärtig sey. So erhielt ihr Glaube die frohe Stärke und Zuversichtlichkeit, in welcher sie selbstständig wurden. s. Luk. 24, 52. 53. Marc. 16, 20. Apostelg. 1, 13. Das Charakteristische dieses Lebens ist das Bewußtseyn der jedem Einzelnen verliehenen Gemeinschaft mit dem Erhöheten. Innerhalb desselben kam es dann auch zu der Ergänzung der Zwölfzahl der Jünger. Aber noch blieb das Leben verschlossen in der Mitte der Gläubigen, ohne nach außen zur That zu werden. Sie schlossen sich unter einander nur enger zusammen im Glauben, Gebet, so durch gemeinsames Verweilen an dem der Betrachtung und Andacht geweiheten [illegible]. Hatten sie doch (Luk. 24, 49. Apostelg. 1, 4. 5.) die Verheißung einer künftigen Geistesmittheilung in Jerusalem erhalten; darauf war ihr Zustand noch der der Erwartung. Aber diese Erwartung war, wie wir sehen, zugleich eine vorbereitende Entwicklung. Eben dadurch fügen sich der mit dem symbolischen Akt des Anhauchens der Jünger, Joh. 20, 21. verbundene Auftrag an sie und die Geistesmittheilung des Pfingstfestes ganz gut aneinander. Eine Mittheilung fand auch dort schon statt, aber es war noch nicht der [illegible] [illegible] [illegible], wie er die [illegible] des [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] wurde. Das Pfingstfest ist [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] ist es zugleich [illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] einen [illegible], der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] und [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], durch [illegible] [illegible] [illegible] an [illegible] und die [illegible], [illegible] [illegible], der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Gemeinschaft zu [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] eine [illegible] Wahrheit, welche die [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] haben.

2. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ist also das Pfingstfest. [illegible] der Darstellung der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] einer [illegible] [illegible] [illegible] oder [illegible] an [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], und [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

ordentlichen Ereignisses, welches der ganzen Bedeutung des Tages und des ersten öffentlichen Zeugnisses von Jesu genau entspricht. Es war der Tag des Festes selbst. Denn diese Erklärung des ἐν τῳ συμπληρουσθαι ist sprachlich richtig (wenn gleich auch die andere vom Herannahen des Festes philologisch möglich ist) und innerlich durch die Umstände und die hervortretende Anschauung des Erzählers von der Sache allein zulässig. Das Pfingstfest war das Fest der in ihrer ganzen Fülle eingetretenen Ernte, aber es nahm bereits auch an dem Doppelcharakter der jüdischen Feste Antheil, indem es zugleich der sinaitischen Gesetzgebung galt. Hatte sich dort Gott zuerst dem Mose geoffenbart und seine Offenbarung bestätigt durch Befreiung des Volkes, so erfolgte nun eine Offenbarung an das ganze Volk zur Norm seines ganzen Lebens und seiner Geschichte. Und auf den Jahrestag (wenn er auch nicht genau gefeiert wurde) dieser Begebenheit hatte Jesus die Seinigen warten geheißen.

Diese Begebenheit ist nun folgende, zunächst äußerlich. Jesus hatte, Luk. 24, 49. Apostelg. 1, 4., nachdem er seine Jünger zuvor in Galiläa in der Stille versammelt hatte, ihnen geboten, nun in Jerusalem zu harren; so mochten sie an diesem Tage schon etwas Besonderes erwarten; in jedem Falle waren sie nach Gewohnheit versammelt, nicht eben im Tempel, sondern in einem Privatgebäude, wobei aber auch Andere, die nicht zur Jüngerschaft gehörten, Apostelg. 2, 5 ff. 13., hinzutraten. Da plötzlich erfolgten die äußeren außerordentlichen Erscheinungen, vom Himmel erscholl ein Brausen wie von gewaltig bewegten Wellen und erfüllte das Haus, wo sie versammelt waren, für das Ohr; sichtbar aber wurden Feuerflammen in der Gestalt von Zungen, welche über den Häuptern der Versammelten in's Auge fielen, und sie fingen an mit anderen Zungen zu reden, wie der Geist ihnen gab auszusprechen. Von diesen Erscheinungen wurden nun aber auch andere Menschen Zeugen. Es waren dies namentlich fromme Juden aus der διασπορα, die unter den mannigfaltigen Heidenvölkern draußen zerstreut wohnten, aber nach Möglichkeit an der Festfeier in Jerusalem Theil nahmen und zumal gerne im Alter dorthin zogen, um dort den Abend ihres Lebens zuzubringen und begraben zu werden. Die κατοικουντες, Apostelg. 2, 5. müssen nicht gerade ständige

Bewohner, es können auch Festbesucher darunter verstanden seyn. Wie denn nun die hellenischen Juden sich immer empfänglicher für das Christenthum zeigten, als die palästinensischen, so scheinen sie auch hier schon ein besonderes Interesse an der jungen Gemeinde genommen zu haben. Jenes Brausen konnte auch weiterhin außer dem Hause in der von Menschen erfüllten Stadt gehört worden seyn. Jedenfalls wurde bald vom Hause aus ein besonderes Ereigniß bemerkbar; die Menge strömte dahin zusammen und fand die Apostel in dem eigenthümlichen neuen Zustand, voll des Geistes und in begeisterter Rede sprechend, und zwar V. 6. hörte sie jeder in seiner eigenen Sprache (διαλεκτῳ) reden. Dieß ist nicht Tonweise, subjektive Redeweise, Styl oder Etwas dergleichen, sondern Mundart, Sprache. Das beweist der Erfolg, das Staunen (Vs. 9—11.) dieser Fremden aus Asien (besonders Kleinasien, dann auch Arabien), aus Afrika (Aegypten und die Gegend um Cyrene), aber auch aus Rom, Creta rc. Freilich waren noch Andere da, die die Sprachen nicht verstanden, darum die Begeisterung nicht theilen konnten und sich nur an deren äußere Zeichen hielten, die sie dann zum Gegenstande ihres Spottes machten.

Das innere Faktum dabei ist das Erfülltseyn mit dem heiligen Geiste, als eine allen Anwesenden ohne Unterschied (nicht blos den Aposteln) mitgetheilte Gabe, worin eben schon die Bestimmung derselben für alle Menschen, ohne Unterschied der Nation, des Geschlechts, des Standes, der Altersstufe sich ausspricht (vgl. die Auslegung in der Rede Petri durch Anwendung der Stelle aus Joël), Apostelg. 2, 16—18. Real und faktisch kann sich diese Allgemeinheit zunächst nur erweisen an der Gemeinschaft der damaligen Glaubigen, aber in der Idee liegt die Bestimmung für alle Menschen. Das Brausen und die Feuerzungen sind die natürlichen Symbole der Geistesmittheilung, vgl. Joh. 3, 8. Matth. 3, 11. Im Feuer liegt die Reinheit, in der erregten Luft das Princip der Belebung. Zugleich aber symbolisirt der Geist sich selbst in den Subjekten durch das begeisterte Sprechen in fremden Zungen als der alle Scheidewände der Menschheit durchbrechende. Nehmen wir hiezu noch den organischen Zusammenhang des Faktums mit Zeit und Ort, die Begebenheit in der Metropole des messianischen Gottesreichs, am Tage der einstigen göttlichen Consti-

tuirung der theokratischen Nation, so stellt sich uns in allem dem die volle Bedeutung des Ereignisses dar, welches die neue, die messianische Gemeinde nun wirklich constituirt. Deßwegen hat die apostolische Gemeinde das Gedächtniß dieses Tages so wohl bewahrt, ein außerordentliches Factum mußte die Kraft ihres Wirkens hervorrufen, im Rückblick auf dieses Wirken gedachte sie des sicheren Grundes, der durch die überwältigende Thatsache gelegt ward; tief und klar hatte es sich den Aposteln eingeprägt, daß sie von da an ein neues Leben in sich fühlten, das sich in eigenthümlicher Kraft des Lichtes in der Erkenntniß, wie des Thateifers bewies; ähnlich wie der Apostel Paulus auch den Anfang seines Apostelamtes schildert, Gal. 1, 15. 16., da ihm aus Nacht und Dunkel ein neues Licht aufging, daß er nicht mehr anders konnte, sondern für Christum zeugen mußte.

Seiner Wichtigkeit entspricht schon das nächste Ergebniß, das in der ersten öffentlichen Rede des Petrus besteht. Er bezeugt den inneren göttlichen Antrieb, der in ihnen ist, und führt diese Geistesmittheilung auf ihren wahren Grund in Jesu zurück. Er legt sie dar als einen Beweis der Erhöhung des Gekreuzigten, der sich so als der Messias bezeugt und den nun als solchen das ganze Haus Israel erkennen soll. Die Folge war die Bekehrung und Taufe einer großen Anzahl der Zuhörer; so groß war der Eindruck der ersten apostolischen Verkündigung.

3. Diese Begebenheit nun fand in ihrer Auffassung Schwierigkeiten theils durch ihren Charakter an sich selbst, theils durch Vergleichung mit einer verwandten Erscheinung des Zungenredens in der apostolischen Gemeinde (1. Cor. 12. und 14.).

a) Die Erzählung für sich selbst fand Widerspruch ihrer Glaubwürdigkeit theils nach ihrer Form und ihrem geschichtlichen Zusammenhang, theils nach dem Wunderbaren des Ereignisses.

α) An der Form des Berichtes glaubte man Spuren zu erkennen, daß er nicht von einem Augenzeugen herrühre. Allerdings ist die Oertlichkeit V. 2. nicht genau beschrieben, ebenso das Herbeikommen der Fremden, zuerst der frommen Hellenisten V. 5. Daß aber die Hellenisten als Eine Person zusammengefaßt werden, welche alle diese

Sprachen zumal verstehe, ist doch gewiß eine Umdeutung des Sinnes der Erzählung. Die ἕτεροι dagegen V. 13. sind allerdings nur mit kurzer Bezeichnung eingeführt; wer sie waren, ergibt sich aber aus dem Gegensatze zu den V. 5. angeführten Hellenisten und deren Charakter; und im Uebrigen ist doch Alles klar und zusammenhängend; den Anspruch der Augenzeugenschaft macht der Begriff nicht, um so weniger können jene Unbestimmtheiten die Glaubwürdigkeit desselben schwächen. Andererseits hat man das Gepräge der Darstellung in Vs. 6—12. zu dichterisch und rhetorisch gefunden, als daß sie geschichtlich treu seyn könnte; allein wenn die Darstellung sich auch hier gemäß dem Festcharakter des Ereignisses selbst zu einem höheren Tone hebt, so trägt sie deßwegen doch nicht das Gepräge der absichtlichen Zusammenstellung und Entstellung; allerdings kann wohl in der Aufzählung der Völker nicht jeder einzelne Name Anspruch darauf machen, dem Factum ursprünglich anzugehören, aber dadurch wird der Bericht noch nicht ungeschichtlich. Wären die Namen künstlich ersonnen und zusammengefügt, so würden gewiß nicht Provinzen genannt seyn, deren Sprache nur mundartlich verschieden war. Endlich sollte auch der geschichtliche Zusammenhang den natürlichen Pragmatismus besonders darin vermissen lassen, daß die Feinde Jesu gar nicht auftreten. Allein einmal waren diese auf das Ereigniß gar nicht gefaßt, und dann achteten sie wohl nach der Vernichtung des Hauptes die Christengemeinschaft für ganz ungefährlich; als sie die weitere Entwicklung eines Anderen zu belehren begann, treten sie alsbald hervor, vgl. Kap. 4. Der Pragmatismus der Sache liegt in der Vorbereitung des Ereignisses durch Jesum selbst, und in den großen alsbald eintretenden Folgen offen genug zu Tag. Und eben weil es ein so epochemachendes Ereigniß ist, so liegt auch sehr nahe, daß der Verfasser der Apostelgeschichte, nachdem er in Berührung mit alten paläſtinensischen Christen, die bis zum Anfange der jerusalemischen Gemeinde zurück mit derselben in Verbindung gewesen, gekommen war, eine genaue Kenntniß der Thatsache sich erwerben und sie hienach wiedergeben konnte. Wir aber haben ein solches Factum nöthig, um uns die Wirksamkeit der Apostel nur erklären zu können.

β) Freilich hat nun dasselbe als wunderbar denselben Anstoß erregt, wie die ganze Geschichte Jesu selbst, und daher stammen die Ver-

suche, es entweder als historischen oder als idealen Mythus zu erklären. Ersteres geschieht vornämlich in der Weise, daß man das Zungenreden des Pfingstwunders auf das Zungenreden in der korinthischen Gemeinde zurückführt, welches denn durch eine mythische Steigerung allmälig zu einem Reden in fremden Sprachen geworden wäre. Nach der anderen Ansicht dagegen wäre die Erzählung eine freie Nachbildung des Wunders der sinaitischen Gesetzgebung, wie dieses die jüdische Tradition beschreibe und wäre die Begebenheit ein Symbol des christlichen Universalismus. Allein, was das Letztere betrifft, so ist vor Allem gar nicht zu beweisen, daß diese Tradition zur Zeit der ersten apostolischen Gemeinde schon ausgebildet und bekannt war. Man hat die Spuren der midraschistischen Darstellung, wonach das Wort, das vom Sinai ausging, in siebenzig Zungen getheilt war, und obwohl in Einem Laut gesprochen, doch von siebenzig Völkern in ihrer Muttersprache gehört wurde, schon bei Philo ganz deutlich finden wollen; allein die Stellen besagen bei näherer Betrachtung Nichts, was auf einen Ausdruck in mannigfaltigen Sprachen, oder auf eine Ausdehnung der sinaitischen Gesetzgebung über den Kreis des jüdischen Volkes hinaus schließen ließe, die Sache scheint mehr geistig zu nehmen zu seyn. Ebensowenig weist die Stelle in Hebr. 2, 2—4., auf einen solchen Ideenzusammenhang hin; denn die *μερισμοι πνευματος ἁγιου* sind nichts als die Vertheilung der Geistesgaben. Aber gesetzt auch die Tradition reichte so weit zurück, so würde doch immer noch die Frage bleiben, ob unsere Erzählung derselben wirklich nachgebildet seyn könnte. Hier darf man allerdings nicht sagen, es fehlen derselben alle Spuren von universalistischen Ideen, welche auch in dieser frühen Zeit in den palästinensischen Kreisen, aus welchen sie doch ohne Zweifel stamme, noch nicht vorausgesetzt werden dürfen. Denn nicht nur ist das Letztere sehr zu beschränken; mit so vielen Schwierigkeiten die universalistische Idee, vgl. Apg. Kap. 10. und 11., noch zu kämpfen hatte, so sind doch sehr frühe Spuren ihrer Entwicklung vorhanden, vgl. Apg. Kap. 6 und 8. Und andererseits zeigt sich der Universalismus allerdings in der Erzählung, und ist nur schwer zu verkennen; nur hat er nicht — und dieß ist es, was die Ableitung aus jener jüdischen Tradition unmöglich macht — die jüdische Gestalt. Nach der letzteren müßte man eine

Himmelsstimme erwarten, welche dann von verschiedenen Menschen in ihrer Muttersprache vernommen wurde. Statt dessen haben wir ein menschliches Reden der Apostel in diesen Sprachen, keine Spur ist in der Erzählung von der Idee einer Spracheinheit als Gegenbild der babylonischen Sprachverwirrung, wie sie allerdings jüdische Idee nach dem test. XII. Patr. (test. Jud.) gewesen zu seyn scheint. Das Aeußerliche ist hier innerlich geworden, wir sehen die Mannigfaltigkeit der Form nur aufgehoben in der Einheit des Geistes. Und eben damit stehen wir ganz auf original christlichem Boden. Dieser Charakter der Erzählung sichert ihr ihre Unsprünglichkeit. Nehmen wir nun noch hinzu, wie sich an sie die erste apostolische Predigt anschließt, und wie alle Wendepunkte der christlichen Urzeit von einer Thatsache ausgingen, welche die Personen ergriff, und auf eine neue Stufe christlichen Lebens und Denkens erhob, so liegt darin eine große Gewähr für die Thatsache, welche sich so als das geschichtlich Wahrscheinlichste darstellt.

b) Die Annahme eines historischen Mythus, d. h. des Ursprunges durch Steigerung des Zungenredens führt auf die zweite Reihe der Schwierigkeiten in der Auffassung der Begebenheit, welche sich eben aus ihrer Vergleichung mit jener verwandten Erscheinung ergeben. Daß in der apostolischen Kirche ein Zungenreden und zwar als eine Gabe des heiligen Geistes stattfand, ist nach den beiden Kap. 12. und 14. des 1. Corinth. Briefes, in welchen der Apostel Paulus darauf eingeht, aus Anlaß der Unordnungen in Beziehung auf verschiedene Geistesgaben, denen er begegnen will, außer allen Zweifel gesetzt. Es heißt dort *γλωσσαις λαλειν*, 12, 30. 14, 5. 6. 18. 23. 39., ferner *γλωσσῃ λαλειν*, 14, 2. 4. 27., auch *γλωσσαν ἐχειν*, 14, 26. Der Ausdruck *γλωσσαις λαλειν* findet sich außerdem noch in der Apostelg. 10, 46. und 19, 6. vollständiger *ἑτεραις γλωσσαις* in 2, 4. und *καιναις γλωσσαις*, Marc. 16, 17. Es war aber das Zungenreden nicht auf die apostolische Gemeinde beschränkt, sondern wir haben eine Stelle bei Irenäus, welche uns Eusebius in der Ursprache aufbewahrt hat, und aus welcher wenigstens so viel hervorgeht, daß er dasselbe wo nicht selbst erlebt, doch wenigstens als eine erlebte Thatsache schildern gehört hat; seine Schilderung aber trifft ganz mit der des Paulus zu-

sammen; er spricht von einem παντοδαπαις λαλειν δια του πνευματος γλωσσαις, und dieß bestätigt denn auch die Nachrichten der Apostelgeschichte vom Zungenreden bei Cornelius, 10, 46. und den Johannesjüngern, 19, 6. Allein das Zungenreden der korinthischen Gemeinde war — so viel steht vor Allem fest — nicht ein Reden in fremden Sprachen, eine Ansicht, zu welcher man sich nur durch die Parallele von Apostelg. 2. früher wohl verleiten ließ. Es war nach 1. Cor. 14, 13—15. 18. vgl. Apostelg. 10, 46., ein Lobpreisen Gottes, Etwas was zwischen Gott und dem Betenden allein stattfinden konnte, V. 28., für die Hörenden unverständlich und ohne Nutzen, wenn es nicht gedolmetscht wurde, 14, 2—6. Es wird verglichen mit dem undeutlichen Ton eines Instrumentes, den man nicht als solchen erkennt, mit einer unverständlichen Sprache, 14, 10. 11. Für Unglaubige konnte es als ein Wahnsinn erscheinen, V. 23. Aber es wurde erbaulich durch Dollmetschung, 14, 5. entweder von einem Andern, V. 27., oder von dem Redner selbst, V. 13. Nur beruhte das Dollmetschen auf einer eigenthümlichen Geistesgabe, 12, 10. 30. Der innere Zustand des Zungenredners war ein Zustand des Lebens im πνευμα, nicht im νους, also im Geiste nach seiner unmittelbaren Innerlichkeit, unvermittelt durch Reflexion und ohne Beziehung auf die Außenwelt, V. 15. 19. Aber es war kein Zustand der Bewußtlosigkeit, da ja der Zungenredner sich selbst wohl erbaute, da ferner mit der Gabe des Zungenredens auch die des Dollmetschens verbunden seyn konnte, wenn auch nicht immer und nothwendig verbunden war, und da der Apostel für den Zustand Vorschriften ertheilt, die für einen Bewußtloßen keinen Sinn gehabt hätten. Es ist also ein Zustand des Erfülltseyns mit dem πνευμα in der Weise, daß der Geist ergriffen von den Großthaten der göttlichen Gnade in Christo im Elemente seiner unmittelbaren Innerlichkeit sich bewegte, und hier die Fülle, das Leben der inneren Empfindung und Anschauung aussprach in einem Sprachausdruck, der für Andere ohne Dollmetschung unverständlich war, der also etwas ganz Subjektives und Individuelles gewesen seyn muß, doch nicht so sehr, daß Sinn und Bedeutung desselben nicht hätten durch eine andere Gabe ausgelegt werden können; daher er doch etwas Geregeltes an sich gehabt haben muß. Zwischen dem Zungenredner und dem Dollmetscher

war eine eigenthümliche Beziehung durch den Geist vermittelt. Die äußere Erscheinung beim Zungenreden aber ist uns nun nicht näher ersichtlich, es muß die große innere Bewegung sich auf entsprechende Weise ausgedrückt haben, weßhalb die Zungenredner sich wohl auch versucht fanden, in größerer Anzahl zugleich zu sprechen, wogegen nun der Apostel seine Anordnungen trifft. Eben diese äußere Seite der Sache hat die verschiedensten Vermuthungen hervorgerufen. So viel also steht zuerst fest, daß es in Corinth kein Reden in fremden Sprachen war; denn einmal wie erwähnt vergleicht der Apostel das Zungenreden mit einem Reden in fremder Sprache, 1. Cor. 14, 10. 11.; Identisches aber vergleicht man nicht, und dann sieht er das Zungenreden als an sich durchaus unverständlich an (vgl. oben). Damit fallen auch alle die Deutungen sowohl auf ein Reden in erlernten fremden Sprachen, als auf ein Sprachwunder, werde dieses nun in das Sprechen selbst oder in das Hören verlegt. Man hat nun an ein Lallen und Stammeln, ein Reden bloß mit der Zunge, in unartikulirten Lauten, wenigstens in den Fällen der Entartung gedacht, aber ohne allen Beweis. Andere haben ein Reden in veralteter, hochpoetischer Ausdrucksweise, oder doch in ungewöhnlichen, auffallenden, etwa aus verschiedenen Sprachen entlehnten Worten vermuthet, oder auch nur ein durch seine Begeisterung ausgezeichnetes Reden. Allein γλωσσα kann wohl für den einzelnen ungewöhnlichen Ausdruck in diesem Sinne vorkommen; von dem Gebrauche für eine ganze Darstellung haben wir keinen Beleg, auch abgesehen vom neutestamentlichen Sprachgebrauch. Wir sind hienach was die Worterklärung betrifft, auf die beiden Bedeutungen: Zunge und Sprache, verwiesen. Unstreitig hat γλωσσα in der Ausführung des Apostels mehrerenmale die Grundbedeutung Zunge, so 1. Cor. 14, 21. vgl. 13, 1. (wie andererseits in dem Berichte der Apostelg. 2. die hörbare Erscheinung in offenbarer Beziehung steht zu der Symbolik der sichtbaren, nämlich der Flammenzunge). Kann man nun aber nicht an ein Stammeln mit der Zunge ohne Sinn denken, weil ja nur πνευμα und νους, die Anschauung im Geiste und die Reflexion des Verstandes einander gegenüberstehen, so ist doch gewiß daran festzuhalten, daß wir von dieser Grundbedeutung ausgehen müssen, und wir werden dann wohl den vollständigeren Ausdruck Apostelg. 2, 4. Marc. 16, 17. als die

ursprüngliche Redeweise anzusehen haben. Man hat hiegegen eingewendet, daß in diesem Falle Paulus doch wohl als der ältere Schriftsteller anzusehen sey. Allein gerade dieser kann sich mitten in der Sache, als der des täglichen Lebens stehend, leichter des verkürzten Ausdrucks bedienen, während der später Berichtende vielmehr Veranlassung hat, in der Weise des Historikers auf die volle, ursprüngliche Bezeichnung zurückzugehen, zumal bei der ersten Erwähnung (vgl. Apostelg. 2. 10. 19.). Wie denn auch der noch spätere Irenäus noch genauer im Ausdrucke beschreibt als Lukas.

4. So ist denn der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks entsprechend der Stelle Marc. 16, 17. ohne Zweifel der gewesen, daß in den Jüngern der in ihnen thätige Geist sich ein neues Sprachorgan schaffen werde, und so haben wir uns ohne Zweifel auch die Form des korinthischen Zungenredens in der Art zu denken, daß der Zungenredner sich im ekstatischen Zustande selbst seine eigene Sprache bildete, und daß hienach Jeder seine besondere Sprache hatte. Darum steht auch in 1. Cor. 14. sobald vom Einzelnen die Rede ist, meist der Singularis γλωσσῃ, und wechselt nur deßwegen hie und da mit dem Pluralis, weil auch beim Einzelnen die Gabe des Zungenredens sich nicht immer auf die gleiche Weise äußerte. Von hier aus können wir erst das Verhältniß des Zungenredens am Pfingsfeste zu dem korinthischen beurtheilen. Die exegetische Verschiedenheit beider Erscheinungen hat man in neuerer Zeit immer mehr anerkannt, um so weniger aber oft eine geschichtliche gelten lassen wollen. Allerdings fallen thatsächlich ohne Zweifel beide Erscheinungen in einen gemeinsamen Grundcharakter zusammen. Daß das Zungenreden in solchen φωναις geschah, welche dem gemeinen Hörer unverständlich waren, daß es als eine Wirkung des göttlichen πνευμα erscheint, dieß ist beidemal ganz dasselbe. Die fremdartige Sprache aber ist in der Apostelgeschichte die eines geschichtlich bestehenden Volkssprachensystems, was in Corinth nicht der Fall ist. Dieser Unterschied hebt aber den gemeinsamen Begriff einer wunderbaren Erscheinung von wesentlich neuem Charakter nicht auf. Auch in Corinth fällt sie in den Complex wunderbarer, pneumatischer Charismen, ganz angemessen dem Charakter des Christenthums, welches sich überall als eine wesentlich neue Epoche des geistigen Gesammtlebens

darstellt, die nicht aus der früheren Entwicklung hervorgeht. Analogien hat sie übrigens im ganzen Gebiete religiöser, ekstatischer Zustände, insbesondere innerhalb des Christenthums. Dieselbe Erscheinung ragt ja nach Irenäus Zeugniß tief in die Geschichte des zweiten Jahrhunderts hinein, tritt auf dem Gebiete des Montanismus insbesondere mächtig auf; aber auch in den späteren Zeiten der christlichen Kirche bis in unser Jahrhundert herein, besonders in der englischen Sektengeschichte, finden sich ähnliche Erscheinungen. Die Gabe der corinthischen Gemeinde steht auf einem höheren Standpunkt, insbesondere durch die Beigabe der Dollmetschung. Aber auch mit dieser ist sie nicht ohne Analogie anderer Gebiete, insbesondere des allerdings vielfach zweideutigen Somnambulismus, sofern dieser zeigt, wie unter gewissen psychologischen Bedingungen die Scheidewand zwischen den Individuen einer Gemeinsamkeit des Seelenlebens Platz machen kann, und wenn wir auch den pneumatischen Zustand als solchen nicht mit dem somnambülen zusammenstellen dürfen, so ist doch in beiden das innerliche Leben vornämlich angeregt bis zum entschiedenen Zurücktreten des reflexiven Bewußtseyns; denn auch das pneumatische Leben kann die Gestalt der unmittelbaren Innerlichkeit annehmen. Müssen wir uns nun die gewöhnliche Form des Zungenredens nach dem Wortlaute von 1. Cor. 14. und seinen Analogien als ein Reden in einer durchaus neuen und eigenthümlichen, deßhalb abgesehen von der Dollmetschung, schlechthin unverständlichen Sprache denken, so ist doch 1. Cor. 14, 18. selbst das Bestehen von quantitativen Unterschieden dieser Gabe angedeutet, und so kann es sehr wohl in das Reden mit einer wirklichen, nur dem Subjekte als solchem fremden Sprache übergegangen seyn, was dann wohl nur momentane Erscheinung blieb. Mit Recht läßt sich bei dem innerlichen Vorgange der Pfingstbegebenheit auch eine solche eigenthümliche Ausprägung dieser Geistesgabe, welche doch auch nachher das Kriterium der Geistesmittheilung blieb, vgl. Apostelg. 10, 46., vielleicht auch 8, 15—19. (und 11, 15—18.) erwarten, bei welcher nicht nach dem äußeren Zwecke, sondern nach der symbolischen Bedeutung zu fragen ist. So aber, indem diese besondere Erscheinung doch nur eigenthümliche Ausprägung dieser Geistesgabe ist, erklärt sich der gemeinsame Name; es erklärt sich aber auch, warum der Verfasser der Apostelge-

schichte, dem die Vergleichung der ihm bekannten Erscheinung mit der von ihm berichteten Thatsache so nahe liegen mußte, sich zu scharfer Bezeichnung und Hervorhebung des Specifischen des von ihm dargestellten Ereignisses veranlaßt fand. Und damit fällt auch dieser Grund gegen den geschichtlichen Charakter des Ereignisses, dessen Symbolik so wenig Verdachtsgrund seyn kann, als die Symbolik der evangelischen Geschichte überhaupt, dessen Ursprung schwerlich in der schon vorhandenen Idee des Universalismus gesucht werden kann, wenn man nicht Grund und Folge verkehren will, und dessen Gewicht am leichtesten das öffentliche Auftreten der Apostel in seinem großen Anfange geschichtlich begreiflich macht.

2. Der Charakter des neuen Lebens.

§. 47.

Das neue Leben zeigt sich an den Gläubigen als ein selbstständiges, weil vom Geiste Gottes selbst frei gewirktes und zugleich als ein heiliges Leben, aber auch als ein eigenthümlich neues, und ursprünglich kräftiges; vorzüglich erprobte sich der Geist Christi an den Aposteln als den leitenden Organen, welche in der Entwickelung vorangingen in dieser umbildenden und läuternden Kraft.

1. Das neue Geistesleben nun, welches wir nach solcher Vorbereitung und solcher Begründung am Pfingstfeste in der apostolischen Gemeinde finden, und welches sich durch die Geistesmittheilung selbst schon nicht auf die Apostel beschränkte, sondern auf alle Gläubigen erstreckte, vgl. Apostelg. 2, 1. 4. und 1, 14. 15., ist seiner Beschaffenheit nach zuvörderst ein selbstständiges, sodann ein durch den Geist von Christus auf die Seinen übergegangenes, was wir nicht als dogmatischen, sondern als biblisch-historischen Satz aufstellen. Selbstständig war es als frei von äußerer Abhängigkeit, unabhängig von der Leitnng einer menschlichen Person, der Autorität eines menschlichen Buchstabens, rein im eigenen Innern dieser Gläubigen quellend. Des

Ursprungs aber vom heiligen Geist durch Christum waren sie sich selbst mit aller Entschiedenheit bewußt und sprechen es so aus. So schon Petrus am Pfingstfeste, Apostelg. 2, 33 ff. vgl. 38., ferner indem er die Heilung des Lahmen auf die Kraft Christi als durch den heiligen Geist ihnen mitgetheilt zurückführt, Apostelg. 3, 15. 16. 4, 10., vgl. ferner die Erklärung vor dem Synedrium 5, 30—32. und hiezu 4, 20. Ebenso Paulus, vgl. Kap. 22. und 26. Und dasselbe findet sich überall in den apostolischen Briefen.

2. Von diesem Ursprunge zeugt aber auch die Beschaffenheit des neuen Lebens selbst. Es hat das Gepräge des Lebens Jesu selbst, das Gepräge der Selbstverläugnung und der thatkräftigen Hingebung an Gott, es ist in sich gewisser Glaube an Jesum als den Christ und sichere Hoffnung auf ihn und den Sieg seiner Sache. Es ist ein Leben aufopfernder, inniger, die festeste Gemeinschaft begründender Bruderliebe, Apostelg. Kap. 2. und 4., und dieß alles in großer Klarheit des Geistes, welche wenigstens an Einzelnen, so an mehreren Aposteln insbesondere hervortritt. Ein Paulus nahm in höherem Grade am Zungenreden Theil, hatte feierliche Entzückungen, 2. Kor. 11., und war doch im praktischen Leben der klare, zur durchgreifenden und weitumfassenden Thätigkeit fähige Mann, und vereinigte im Lehren den Scharfsinn eines Rabbinen aus Gamaliel's Schule mit dem christlichen Geiste in einer Weise, daß er uns den ausgebildetsten, am meisten dialektisch gehaltenen apostolischen Lehrbegriff hinterlassen hat. Und wie weit von aller müßigen Schwärmerei, durchaus praktisch und klar besonnen, bleibt die ganze Richtung des apostolischen Lebens überhaupt. Es findet sich bei den Aposteln und Gläubigen jener Zeit eine neue Auffassung des verheißenen Heiles, und des Eintrittes darin, mittelst einer neuen Schöpfung. Sie fassen die Person des Erlösers nunmehr auf gemäß der außerordentlichen Wendung, welche sein Leben durch seine Auferstehung und Erlösung vor ihren Augen genommen; aber alle diese Begriffe, welche sich nun in ihnen bildeten, hätten sie nicht fassen können, wofern nicht zugleich ihr eigenes sittliches Leben auf eine höhere Potenz erhoben worden wäre. Der palästinensische Jude, der Gott und Mensch so weit auseinander wußte, der Abgötterei sah, wo dieser Unterschied verkannt wurde, erhob sich nunmehr zu der An-

schauung der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesus; das war nur möglich, indem in ihm selbst die Entzweiung überwunden und die sittliche Vereinigung verwirklicht wurde durch die Kraft von oben, mit welcher das apostolische Leben angethan ward. In eigenthümlicher Verklärung erscheinen uns die Individualitäten, so wenn wir das Auftreten und Handeln der Apostel in ihrer jetzigen Lage und früher, vor der Bekehrung bei Paulus, in der Zeit des Umgangs mit dem Herrn bei Petrus, Johannes, Jakobus vergleichen. Wie ist doch der Donnerssohn Johannes so christlich milde geworden, und zeigt doch noch die alte Kraft in der Strenge der Wahrhaftigkeit, wenn es gilt zu scheiden zwischen dem Gott Christi und dem Gott dieser Welt, das Evangelium darzulegen, nicht mit scharf scheidender Dialektik, aber vereint mit der ganzen unendlichen Gewalt der christlichen Idee, in ein Ganzes, das unwiderstehlich ist. Ebenso ist die Nationalität der Jünger in ihrem charakteristischen Unterschiede doch durch das Gemeinsame ihres Glaubens verklärt. Ueber die starken Unterschiede der Menschenmassen im Alterthum war ein Stärkerer gekommen; die Starrheit des jüdischen, der Stolz des römischen Volksgeistes, die sich im tödtlichen Hasse bis zum Vernichtungskriege gegenüberstanden, werden gebrochen durch den Felsen zerschmelzenden Blitz des Geistes im Glauben. Das Unerhörte, daß Juden und Heiden sollten Brüder, nicht aus Heiden Juden werden, geschah in der paulinischen Gemeinde. Dieser Universalismus des Christenthums bewährt sich in seiner Anziehungskraft für alle vorhandenen Bildungsformen; die Juden waren durch ihren ethischen Monotheismus ihm verwandt, sowie durch ihre theokratischen Messiashoffnungen; und wenn auch der starre Monotheismus, sowie die sinnliche Farbe dieser Hoffnungen und das Sektenwesen Viele entfernt hielt, so blieben doch offen alle die, welche auf das Heil Israels warteten; aber auch bei den Heiden zeigen sich Anknüpfungspunkte genug; er bewährt sich aber auch insbesondere an der Leichtigkeit des Einganges und der gesteigerten tieferen Empfänglichkeit, da wo palästinensische und griechische Bildung vereint sind, wie bei Paulus, oder auch bei Johannes, wenn wir an dessen späteren langen Aufenthalt in Ephesus denken. So sind aber auch alle äußeren socialen Verhältnisse verklärt; wie denn auf einmal in den Briefen der Apostel die Ideen von der Ehe und der

Familie gänzlich christlich gestaltet auftreten. Die Monogamie ist zur christlichen Regel geworden und dadurch der entscheidende Schritt geschehen, um das Verhältniß des weiblichen Geschlechtes gemäß seiner wahren Menschenwürde zu gestalten, ohne in das andere Extrem zu fallen. Die sekundäre Stellung des Weibes bleibt, aber sie wird ausgeglichen durch das Prinzip der Liebe; der Mann soll das Haupt seyn in dem Sinne wie Christus das Haupt der Gemeinde ist durch den Geist der dienenden sittlichen Liebe, Ephes. 3, 22. Die Unterordnung der Kinder unter die Eltern gemäß dem mosaischen Gesetz und dem bürgerlichen Rechte der römischen Welt wird strenge festgehalten, aber auch dieses Verhältniß gemildert und verklärt durch die Bestimmung, daß der Gehorsam im Herrn und die Zucht zu ihm geschehen soll, Ephes. 4, 1. Die Kinder sind Mitbesitzer des Heiles der Eltern geworden. Aber weiter in das bürgerliche Leben greift die Macht des neuen Geistes alsbald ein. Die Scheidewand zwischen Freien und Sklaven ist gesunken, der Sklave ist keine Sache mehr, Massen von Sklaven werden binnen weniger Jahre freie Genossen Christi, der Herr und sein Sklave sind Brüder und bleiben doch der Eine Gebieter, der Andere Diener (1. Kor. 7.), aber beide in brüderlicher Liebe. Demselben Zuge folgen die Verhältnisse von Reich und Arm, Hoch und Niedrig; die crux der politischen Weisheit ist überwunden, das Problem gelöst durch das Antitheton im geistlich-sittlichen Sinne, daß sich der Niedere seiner Hohheit, der Hohe seiner Niedrigkeit rühmen soll. Auch das politische Leben fängt an sich neu zu gestalten durch den Grundsatz, daß die Obrigkeit von Gott ist, daß daher der Gehorsam nicht bloß aus Furcht, sondern um des Gewissens willen zu geschehen hat; das Verhältniß zur Obrigkeit ist dadurch aus der Sphäre des Rechts in die religiös-sittliche erhoben; und wenn in diesen weiteren Gebieten die Umgestaltung erst allmälig durchdringt und sich verwirklicht, so erklärt sich dieß leicht daraus, daß die Kraft, welche zunächst das persönliche Leben umzubilden bestimmt war, sich zuerst an den diesem Leben am nächsten stehenden engsten Kreisen bewähren mußte. —

3. Dieß Alles aber, was zum allgemeinen Charakter christlichen Lebens gehört, zeigt sich in der apostolischen Zeit im Besonderen

doch ganz in einer dem Anfange des christlichen Lebens entsprechenden Weise; das erste Hervortreten, die ganze Aeußerung und Entwicklung des Lebens in diesem Zeitraum zeigt uns denselben als den der Begründung der Kirche. Eine eigenthümliche Frische des Lebens begegnet uns in der Gesinnung und in der Lehre, und beweist die Ursprünglichkeit desselben, wie sie begründet ist theils im unmittelbaren Umgang mit Christus, theils in der Mittheilung des heiligen Geistes, und zwar über solche Menschen und Gemeinschaften, die bisher in einem wesentlich andern Elemente, jüdischen oder heidnischen, gelebt hatten, und in denen daher der Gegensatz des von Jesu Christo ausgehenden Geistes besonders stark hervortreten mußte. Die Intensität der so mitgetheilten Kräfte spricht sich, abgesehen von dem besonderen Charakter der bald zu erwähnenden Gaben in der Fülle der *χαρισματα* überhaupt aus, bei welchen eine Unterscheidung des Wunderbaren und Nichtwunderbaren kaum durchzuführen ist, um so weniger als sie alle nicht nur als dem Zwecke des Reiches dienend, sondern auch der Wirkung des *πνευμα* entstammend dargestellt werden. Sie waren theils solche, welche Allen Gläubigen zu Theil wurden, wie sich denn der Besitz des *πνευμα* in ihrer Manifestation augenfällig bewährt haben muß, vgl. Apostelg. 10, 46. 8, 15—19. 11, 15—18., theils aber individuelle, vgl. 1. Kor. Kap. 12. und 14., woraus hervorgeht, daß wir sie als geheiligte, gesteigerte und erneuerte Naturgaben zu denken haben, und der Geist immer einen Anknüpfungspunkt in der Persönlichkeit des Gläubigen nahm, daher dann auch die große Verschiedenheit, in welcher einzelne Gaben wie das Zungenreden bei verschiedenen Gemeinden vorgekommen zu seyn scheinen. Damit hängt auch zusammen, daß das Leben noch Formen zeigt und Fragen aufwirft, welche später so nicht mehr vorkommen: wie das christliche Leben in Jerusalem noch sich anschließt an den Tempeldienst, wie man sich streitet über Speisen und Tage u. a. dgl. Mit der eigenthümlichen und ursprünglichen Kräftigkeit des apostolischen Lebens aber hängt eine zwiefache Erscheinung zusammen: einmal die Erscheinung gewisser ekstatischer Zustände, in welchen das Geistesleben in gewissen Zeitpunkten, bei gewissen Personen, innerhalb gewisser Gemeinschaften, in unmittelbarer Innerlichkeit auftritt, wohin namentlich das Zungenreden gehört, während es später immer mehr in der

Gestalt des vermittelten Lebens ans Licht tritt: dann das Wunderbare, was in der apostolischen Zeit vorkommt. Wunder geschehen an den Aposteln bei besonderer Erweckung und Beauftragung, oder auch Rettung und Bewahrung, wie die Befreiung, Apostelg. 4., gegen welche es keine wirkliche Einwendung seyn kann, daß ihnen im folgenden Verhöre kein Vorwurf der Entweichung gemacht werde, da doch eben nur das für die christliche Sache Wesentliche summarisch erzählt wird; zahlreicher sind die Wunder, welche von den Aposteln selbst geschehen, namentlich Heilungen, wunderbare Erfolge, welche zum Theil ausdrücklich als im Namen Jesu bewirkt erzählt werden, Wunderkräfte, welche als Charismen des heil. Geistes bezeichnet werden, so Apostelg. 3, 6. 16. 4, 9. 10. 2, 43. 5, 12. 16. 6, 8. 8, 6—13. 9, 2 ff. 15, 12. 28, 8. 9., wozu die Zeugnisse von solchen Wunderthaten und Wunderkräften in den paulinischen Briefen kommen, 2. Kor. 12, 12. 1. Kor. 12, 28. vgl. 9. 10. Röm. 15, 18. 19., durch welche Stellen der wunderbare Charakter der apostolischen Zeit im Allgemeinen bestätigt wird und dieselben zugleich in ihrem innerlichen Zusammenhange mit der Geistesmittheilung, hienach als integrirende Bestandtheile des apostolischen Lebens dargestellt werden. Diese Wunder sind der apostolischen Zeit nicht schlechthin und ausschließlich eigenthümlich; wir hören im zweiten und dritten Jahrhundert noch von solchen, aber immer seltener (vgl. Justinus M. und Origenes), und dieß ist dem allmäligen Verschwinden der ursprünglichen Geistesmittheilung angemessen; wenn in folgenden Jahrhunderten die Wunderberichte sich wieder steigern, so mag dieß die Kritik nicht mit Unrecht einem Mangel an Nüchternheit zuschreiben, welche eben die apostolische Periode ihrerseits auszeichnet, ohne daß daraus folgte, daß nicht durch alle Jahrhunderte herab wunderbare Begebenheiten im christlichen Leben geschehen seyn könnten. Aber die Wunder der apostolischen Zeit sind nicht von ihrem eigenthümlichen Geistesleben zu isoliren.

4. Was nun das Verhältniß der Apostel zu den übrigen Gläubigen in Ansehung des neuen Lebens betrifft, so sind sie ihnen, wie aus dem Neuen Testamente zu ersehen ist, im Wesentlichen ganz gleich. Beide Theile haben den heiligen Geist als das gemeinsame Band empfangen, Apostelg. 15, 8., und die Allgemeinheit der Verbreitung des-

selben erprobte sich durch Lehren und Leben an den Nichtaposteln; so bei Stephanus, Apostelg. 6. und 7., sofort Barnabas in der antiochenischen Gemeinde, Apostelg. 11, 22—26. 12, 1., später Apollos in Korinth, 18, 24—28. (vgl. 1. Kor. 3, 5. 6.). Ja, Nichtapostel waren es, welche zuerst nach der Jerusalemischen Christenverfolgung zur Zeit des Stephanus auswärts unter den Nichtjuden auch das Evangelium verkündigten, Apostelg. 8, 4. 5. 25. 26. 40., und in apostolischem Ansehen finden wir in Jerusalem Jakobus, den Bruder des Herrn, welcher wahrscheinlich nicht Apostel war. Aber auf der anderen Seite hatten allerdings die Apostel einen Vorzug vermöge des besonderen Auftrages Jesu zur Verkündigung des Evangeliums und zur Gründung der Gemeinde und der damit zur Vollziehung desselben verliehenen Befähigung. Demgemäß betrachteten sie besonders das Lehramt als ihren Beruf, um dessentwillen sie sich von den äußeren Angelegenheiten der Gemeinde zurückziehen dürfen, Apostelg. 6, 4. (vgl. V. 2.), mit welchem dann das Gebet für die Gemeinde unzertrennlich verbunden war. Hienach gelten sie auch als in erster Linie der mit dem Geiste Begabten stehend, vgl. 1. Kor. 12, 28. Ephes. 4, 11. Mit dem Lehramt aber und dem Amte des in der bewußten Beziehung zu Jesus gebotenen Gebetes verband sich dann auch die Anordnung gewisser Einrichtungen, die von den Aposteln ausgingen, aber an deren Vollziehung dann die Gemeinde Theil nahm, vgl. Apostelg. 6, 2—6. So waren sie es, die in der Entwicklung des christlichen Lebens vorangingen, in welchen sich das christliche Leben vorzugsweise als das selbstthätige zeigte, und insbesondere als das, welches eine eigenthümliche Anziehungskraft auf Andere ausübt. Und so beweisen denn die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe, ja der ganze Kanon, daß sie als die vorzugsweise thätigen Organe des Geistes an der Spitze der Entwicklung stehen; in den zwei ersten Perioden ist Petrus die Hauptperson, um welche sich Alles zusammendrängt, ebenso tritt in der dritten Paulus in den Mittelpunkt. Die Namen der Apostel mit ihrem Ansehen sind es, welche den Kanon begründen; auf apostolischem Fundamente zu ruhen ist das Bewußtseyn der ganzen nachfolgenden Kirche; und dieß stimmt ganz mit der Stellung, welche Jesus den Aposteln gab, zusammen. Aber mit ihrem Vorzuge war keineswegs irgend eine

vorzugsweise Begabung eines Andern abgeschnitten. Der Geist in ihnen ist nicht ein anderer als der in den Gläubigen überhaupt. Diese tragen ihn nicht von ihnen zu Lehen, sondern der Herr hat ihn über Alle ausgegossen und für Alle bestimmt. So wenig wir sie also in ihrer thatsächlichen Stellung den Andern gleich stellen dürfen, so wenig findet doch auch zwischen beiden ein absoluter Unterschied statt. Wir sehen, wo das aus dem Umgange mit Jesu hervorgegangene Apostolat nicht zureicht, um eine bestimmte Entwicklungsstufe der Kirche herbeizuführen, mit eigenthümlichem apostolischen Auftrage einen Mann betraut, der bisher nicht Apostel, ja nicht einmal Christ war. So bleibt auch auf diesem Gebiete des neuen Lebens der Herr selbst und sein Geist leitendes Prinzip, nicht Menschenrath, nicht menschliche Berechnung noch menschliche Gewalt, und eben dieß hat sich hieran in solcher ausgezeichneten Weise geoffenbart.

5. An den Aposteln nun mußte sich der Geist Christi vornämlich in seiner Wesenheit ausprägen. Er bewährt sich an ihnen als der umbildende, jede Individualität verklärende Geist; diese Verklärung ohne Verwischung des Eigenthümlichen ist es, die das organische Gemeinleben erzeugte, und ihren Spuren können wir in dem uns vorzugsweise bekannten Leben dieser Männer besonders nachgehen. Dabei bleibt dieser Geist aber auch der freie, von jeder menschlichen Willkür und Berechnung unabhängige, der da wehet wo er will; wie wir dieß besonders in der Berufung des Apostels Paulus sehen, wo durch Einwirkung des Geistes ein neues Organ gewonnen wird, das im Momente des Bedürfnisses mit voller apostolischer Kraft auftritt. Und eben hier, wo er so frei waltet, tritt er uns in seiner ganzen Objektivität entgegen als der Geist des lebendigen himmlisch verklärten Erlösers. Nicht blos der in der geschichtlichen Erinnerung und der Idee der Gläubigen lebende Jesus ist es, der in der Gemeinde waltet, sondern in und über ihr waltet der verklärte Herr, der abgesehen von menschlicher Thätigkeit in der Fortpflanzung des Christenthums seine Sache in der Menschheit selbst führt. So beruft er den Paulus, und erleuchtet ihn mit seinem Lichte also, daß er an die Spitze der Gemeinde treten kann, wenn auch nicht ohne Mitwirkung der Gläubigen und nicht ohne Zuthun der in der Welt vorhandenen Kunde von der geschichtlichen Erscheinung des Er-

lösers. Denn diese Kunde hatte ja Paulus als Verfolger, und darum vermochte er das an ihn gelangende Wort von oben in seiner Bedeutung zu fassen, und in der Person des Ananias trat ihm die Gemeinde entgegen. So verschwindet auch hier nicht der geschichtliche Zusammenhang, aber diese Vermittlung tritt doch ganz zurück hinter der principalen Ursache, dem Herrn selbst und seinem Geiste, welcher in keiner Weise an das subjektive menschliche Bewußtseyn seine Sache gebunden seyn lassen will. Und eben dieser Geist bewährt sich nun auch in dem Leben und Wirken der Apostel als der heilige. Sie sind die sprechendsten Belege davon. Der Sieg des Christenthums, das in die Welt eingeführt wird, ist der Sieg der Wahrheit; und dieser Sieg ist bedingt durch eine reine dem Geiste der Welt entfremdete Wirksamkeit der ersten Organe. Wir sehen in der apostolischen Zeit ein wenn auch nicht von menschlicher Schwachheit freies, doch dem Herrn ergebenes, in seinem Geiste thätiges Wirken derselben. Die Selbstverläugnung, die der Herr selbst als erstes Gesetz vorangestellt hat, erprobt sich an ihnen, und so wird ihr Wirken zu einem Wirken in der Liebe und Weisheit. Die Früchte aber davon sind für die Kirche das lautere Wesen des apostolischen Christenthums, welches für alle Zeiten die authentische Norm des wahrhaft Christlichen ist, und ihre feste für alle Zukunft gegründete Erbauung, wie wir sie als Werk der Apostel anzusehen haben.

6. Auf solche Weise erprobte sich dieser Geist vorzüglich an den vier hervorragenden Persönlichkeiten unserer Periode, Jakobus, Petrus, Paulus, Johannes, den Säulen der apostolischen Kirche, obgleich Paulus nicht ursprünglich Apostel war, und es bei Jakobus mindestens zweifelhaft ist, ob er im engeren Sinne zu dem Apostelkreise gehört. Aber er war eines der angesehensten Organe und Häupter der Jerusalemiter Gemeinde, wie ihn die Apostelgeschichte 15, 13. 12, 17. 21, 16. und Paulus Gal. 1, 19. 2, 9. 12. bezeichnen. Näheres über seine Persönlichkeit s. §. 49. Und wenn er auch nicht eigentlicher Apostel gewesen seyn sollte, so haben wir ihm auf ähnliche Weise wie dem Paulus, wenn auch in Folge einer anderen Art der Führung, apostelgleiches Ansehen zuzuschreiben, und ihn unter die vier bedeutendsten Männer dieser Zeit zu rechnen. Dagegen war Petrus der, welcher mit dem unbestrittensten apostolischen Ansehen von Anfang an in Je-

rusalem wirkte und die dortige Gemeinde gründete; der ferner, wenn er auch dort mit der Zeit dem Jakobus Platz gemacht zu haben scheint, seinerseits vorzugsweise auch auswärts das Christenthum zu pflanzen begann. Johannes, seiner beschaulichen Richtung nach weniger nach außen thätig, war dennoch nach Gal. 2, 9. eines der Häupter der ältesten Kirche, und wirkte später wenigstens nach der Zerstörung Jerusalems in Kleinasien, namentlich Ephesus, wo er als der letzte der Apostel bis zum Ende des Jahrhunderts lebte. Stellung und Wirksamkeit des Paulus aber wird die Uebersicht über den Entwicklungsgang der apostolischen Kirche zeigen. Diese vier Männer nun treffen wir vornämlich als die Hauptorgane nicht nur der kirchenleitenden Thätigkeit, sondern auch der apostolischen Lehre, in welcher sich das Christenthum dieser Zeit fast noch lebendiger und offenbarer als im Leben ausgeprägt hat.

II. Die Entwicklung der apostolischen Gemeinschaft.

1. Die ersten Stufen der christlichen Gemeinschaft.

§. 48.

Durch die Mittheilung des christlichen Lebens wurde zugleich die eigenthümliche christliche Gemeinschaft begründet, welche sich zuerst in der Jerusalemischen Gemeinde zu innerer Sicherheit ausbildete, bald aber eine von den Schranken der jüdischen Nationalität unabhängige Selbstständigkeit zu entwickeln begann.

1. Durch die Mittheilung des Geistes wird zugleich schon die Gemeinschaft begründet, weil es eine Mehrheit von Menschen war, wel-

chen sein Leben als das einige und in Allen dasselbe mitgetheilt wurde. Und je kräftiger es sich gleich anfangs zeigte, je entschiedener es sich von aller anderen Lebensweisheit unterschied, desto gewaltiger war die Anziehungskraft, durch welche sich die Einzelnen aneinander gekettet fanden. Darum sehen wir auch in der apostolischen Zeit von Anfang an so wenig eine Veranstaltung, es macht sich Alles von innen heraus durch den Drang des Geistes, es ist ein organisches Gewächs. Die Gemeinde zeigt sich als ein Baum, in dem Sinne, in welchem Jesus selbst dieses Bild gebraucht hatte; durch die innere Intensität der seinem Saamen einwohnenden Kraft, d. h. des ihr mitgetheilten Geistes ist die Kirche gewachsen. Die Gemeinschaft bethätigt sich auch äußerlich als Gemeinsamkeit des inneren und äußeren Lebens im gottesdienstlichen sowohl als bürgerlichen Gemeinleben, das sich kräftig genug zeigt, um sich seine Form, vorerst in der einfachsten Weise, selbst zu schaffen, nicht nach einem vorausgedachten Plane, sondern wie es je das Bedürfniß ergab. Dieß bezeugen uns schon die Darstellungen der Apostelgeschichte über das früheste Leben der jerusalemischen Gemeinde, vgl. Apg. 2, 42 ff. 4, 32 ff. 5, 17 ff. — 42. Die Menge der Gläubigen ist Eine Seele und Ein Herz; aber das feste innere Band tritt auch in das Aeußere heraus, sie halten zusammen in vielfachem Beisammenseyn im Tempel, namentlich in der Halle Salomon's, auch in Privatwohnungen, wo sie insbesondere auch gemeinschaftlich speisten, und zugleich wie es scheint, das Gedächtnißmahl Jesu feierten; dazu kam noch die gemeinsame Fürsorge für ihre Armen (über die äußeren Formen s. §. 51.), kurz von Anfang an ein ausgeprägtes Gemeinleben der jungen Kirche. Von großer Wichtigkeit war hiebei, daß sich von Anfang an dieser Gemeinschaft ein äußerlicher Mittelpunkt bot, welcher sie durch den Ort und die Concentrirung an demselben wesentlich förderte. Dieß war Jerusalem. Hier blieben die Apostel zuerst beisammen, was von großer Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Lehre war, denn indem sie ihr Zeugniß hier vereinigten; so bildete sich unter ihrem gegenseitigen Einfluß auf einander ein bestimmterer Typus für die Predigt des Evangeliums, in welchem sich die Individualitäten ergänzten; und die Reinheit des christlichen Geistes in Hinsicht der Lehre und in sittlicher Hinsicht ward so am meisten

bewahrt. Hier aber steigerte sich die Intensität des Gemeinlebens auch wieder durch den Umfang; in Jerusalem wurde gleich von Anfang an eine größere Zahl von Gläubigen gewonnen, und wenn sich auch Viele von ihnen bald wieder trennen mußten, so blieben doch immer noch genug zurück, um auch von Anfang an eine Macht nach außen gegenüber von den Ungläubigen zu bilden, sich als solche zu fühlen, und so sich in sich selbst zu befestigen. Aber auch für die fernere Mehrung war Jerusalem ganz der geeignete Ort; nicht nur Mittelpunkt der jüdischen Nation war die Stadt, sondern auch auf Nichtjuden übte sie eine große Anziehungskraft aus, und so war Alles gegeben, um das Wirken der hier vereinten Kräfte erfolgreich zu machen. Aber die junge Kirche sollte nun in einem allmäligen Entwicklungsgange die Hülle, in welcher sie in Jerusalem noch geborgen und verborgen war, durchbrechen, und allmälig eine von der jüdischen Nationalität unabhängige Selbstständigkeit gewinnen. Dieser Entwicklungsgang zeigt uns drei Stufen, welche wir in der Darstellung der Apostelgeschichte nachweisen können. Noch eine vierte gibt sich uns zu erkennen aus den späteren neutestamentlichen Schriften, unter welchen namentlich die johanneischen sind. Aber nur über die drei ersteren haben wir nähere geschichtliche Kunde, zumal wenn wir die Angaben der Apostelgeschichte mit den paulinischen Briefen vergleichen.

2. Die erste Entwicklungsstufe umfaßt die ersten Zeiten der jerusalemischen Gemeinde bis zu der Verfolgung, bei welcher Stephanus als Opfer fiel, die christliche Gemeinde war von Anfang an ganz in die jüdische Nationalität gestellt. Aus eigentlichen Juden bestand vorzugsweise die von den Aposteln gestiftete Gemeinde zu Jerusalem, auch die Hellenischen, welche ihr nach Apg. Kap. 6. anfänglich schon angehörten, waren doch eben Juden aus der *διασπορα*; Juden waren die Bekenner, die von Jesu eigenem Wirken in Galiläa, Peräa zerstreut leben mochten, die jüdische Nationalität war ihr natürlicher Ausgangspunkt. Dieß entsprach ganz dem großen Zusammenhange des Alten und des Neuen Bundes. Jesus war der erwartete Messias, er selbst war aus diesem Volke hervorgegangen, in ihm sollte sich die uralte Verheißung erfüllen, daß von diesem Volke, das Heil der Menschheit ausgehen werde. Darum wird auch in den Bekehrungsreden der Apo-

stel von Anfang an das so stark betont, daß den Juden das Heil gehöre: Apg. 3, 25 f. u. A. Allein diese Identität war eine beschränkte, sie war bedingt durch die Empfänglichkeit der Nation für das vollendete Heil; wo diese fehlte, trat sofort ein Gegensatz ein, er wurde offenbar an dem Glauben der Christen. Vom verheißenen messianischen Heil gingen sie aus; daß es in Jesu als dem Messias erschienen sey, glaubten sie; damit standen sie von selbst denen gegenüber, welche diesen Glauben nicht theilten, sondern verwarfen. Und dieß mußten sie um so bestimmter fühlen, als diese Verwerfung von der Masse des Volkes und von seinen Häuptern ausgegangen war. Auf diese Thatsache weist daher schon die früheste apostolische Predigt zurück, Apg. 2, 23. 3, 14 f. und je mehr darin das Bewußtseyn einer starken Kluft zwischen den Bekennern Jesu und den übrigen Juden lag, desto natürlicher ergab sich die Forderung einer Sinnesänderung und Bekehrung für die Nichtglaubigen, welche des Heiles fähig werden sollten, Apg. 2, 28. 3, 19. Der Gegensatz hob sich aber noch durch die zu Gunsten des Glaubens geschehenden Wunder und Zeichen, vgl. 2, 43. und das erfolgreiche Beispiel Kap. 3., worauf sich dann die Verantwortung des Petrus in Kap. 4. namentlich V. 10 ff. bezieht. Eben auch in dieser Beziehung, nämlich was die Entwicklung des Gegensatzes von Anfang an betrifft, ist die ursprüngliche Concentration des Gemeindelebens in Jerusalem von großer Bedeutung. Hier standen die Mächte der Nation den ersten Christen mit der ganzen Erinnerung und Gegenwart ihrer Feindseligkeit vor Augen. Hier mußte sich an diesem Gegenüberstehen das eigenthümlich christliche Bewußtseyn konsolidiren, und war eine Gewähr gegeben, daß es sich nicht abstumpfte noch verlor.

Das jüdische Wesen aber, wie es für das Evangelium nicht empfänglich war, hatte seine besonderen Elemente im Sektenleben jener Zeit ausgeprägt; mit diesen mußte die christliche Gemeinde der Natur der Sache nach zuerst in Conflikt kommen, und darin seinen Kampf gegen diese Schranke überhaupt durchkämpfen; in solche Berührung kam es mit dem Sadducäismus und Pharisäismus. Vor allem Andern mußte der Widerspruch zwischen Christenthum und Sadducäismus an's Licht treten. Schon die erste apostolische Predigt widersprach demselben, indem sie das Evangelium auf's Engste an die alttestament-

liche Prophetie anschloß, und diese in jenem erfüllt zeigte, Apg. 2, 3—5. Ferner war die Grundthatsache des christlichen Glaubens die Bewährung Jesu durch seine Auferstehung. Dieß apostolische Zeugniß mit seiner Anwendung widersprach geradezu der sadducäischen Lehre von der absoluten Sterblichkeit des Menschen in's Angesicht. Nehmen wir hinzu, daß wie schon das Beispiel Gamaliels (der zunächst nur die Sprache weltlicher Weisheit führt, aber doch auch die Ueberzeugung gehabt haben muß, daß die christliche Lehre nicht gottwidrig sey,) zeigt, manche nicht sadducäischgesinnte Juden, namentlich von der pharisäischen Seite gegen das Christenthum milder gesinnt waren, ja im Laufe der Zeit ihre Hinneigung zu demselben bethätigten, vgl. Apg. 15, 5., so läßt sich auch daraus schon eine wachsende Abneigung der Sadducäer erklären. Die Pharisäer mußte die Predigt von einem Auferstandenen, bei dem Werthe, welchen sie auf den Auferstehungsglauben legten, anziehen, aber Viele von ihnen zog gewiß auch der sittliche Ernst des Christenthums an; denn nicht alle Pharisäer waren Heuchler, Viele gewiß wirkliche Eiferer des Gesetzes. Und umgekehrt mußte eben dieser sittliche Charakter der Kirche und ihrer Lehre die Sadducäer weiter abstoßen. Nach allem diesem werden wir uns nicht wundern dürfen, zu hören, Apg. 4, 1. 5, 17., daß die sadducäische Partei vorzüglich an dem ersten feindseligen Schritte gegen die Gemeinde, gegen Petrus und Johannes, hervorgerufen durch das von jenen verrichtete Wunder, Apg. Kap. 3. und 4., Theil hatte. Daß das hohepriesterliche Geschlecht damals auf Seiten der Sadducäer stand, bestätigt uns Josephus. Einen Nachhall dieser Gereiztheit und der ganzen ursprünglichen Stellung finden wir noch später im Leben des Apostels Paulus, Apg. 23, 6—9., wo dieser, in Jerusalem gefangen genommen, durch eine kluge Benutzung der Spaltung zwischen Sadducäern und Pharisäern sich für den Augenblick rettete.

Aber bald mußte sich auch der andere viel weiter führende Gegensatz der apostolischen Gemeinde gegen das pharisäische Element entwickeln. Noch hielten sich ihre Angehörigen an den Tempel, und waren oft dort versammelt; die Freunde gesetzlicher Frömmigkeit mußten eine Freude an ihnen haben. Doch lange konnte es nicht währen, bis sich der Unterschied des freien christlichen Geistes und der Gebun-

denheit des Gesetzes zeigte, und die Unangemessenheit des gesetzlichen Gottesdienstes und noch mehr des Haltens an der Tradition den Christen zum Bewußtseyn kam; und es lag wohl in der Natur der Sache, daß dieß zuerst im Kreise der Hellenisten geschah. Sie waren von Hause aus am geneigtesten und geeignetsten das Universalistische im Christenthum aufzufassen und hervorzuheben. Den Gegensatz von Hellenisten und hebräischen Juden in der Gemeinde finden wir zuerst in Apg. Kap. 6. erwähnt, aus Anlaß eines Zwiespaltes zwischen beiden Theilen. Die Zahl der Jünger war nach 6, 1. schon bedeutend angewachsen, und es wurde allmälig schwer die Armenfürsorge in der Gemeinde ohne besondere sociale Formen zu vollziehen. Die Hellenisten glaubten sich verkürzt; ihre Unzufriedenheit war Anlaß für die mit der Lehre hinreichend beschäftigten Apostel, die Errichtung eines Diakonenamtes vorzuschlagen. Unter den sieben hiezu von der Gemeinde gewählten Männern, denen sofort die Apostel die Hände auflegten, waren nun gewiß mehrere Hellenisten, wie Nikolaos, ein Antiochener Proselyte, V. 5.; sogar alle sieben haben griechische Namen. An ihrer Spitze steht Stephanus, der Mann, welcher den Gegensatz gegen das pharisäische Element des Judenthums zur Reife bringen sollte, ein Mann voll Gnade und Kraft und wahrscheinlich selbst Hellenist. Er ließ sich in Erörterungen ein mit der Schule der Kyrenäer und Alexandriner und Libertiner (d. h. zu welcher die römischen als Sklaven freigelassenen Juden gehörten). Gereizt durch seine Ueberlegenheit und wie es scheint durch seine antipharisäische Richtung veranstalteten sie eine Anklage gegen ihn, 6, 11—14., welche schon durch die Masse der Theilnehmer Apg. 6, 12. auf einen nicht sadducäischen Ursprung und durch ihren ganzen Charakter auf pharisäische Triebfedern hinweist. Denn sie beschuldigt ihn der Lästerung wider Mose, Gott, den Tempel und das Gesetz, insbesondere der Behauptung, daß Jesus von Nazaret den Tempel zerstören und die mosaischen Institutionen (τα ἔθη) ändern werde. Stephanus verklärt von seiner Glaubenszuversicht und dem Gefühl, eines öffentlichen Zeugnisses für den Herrn vor dem Synedrium gewürdigt zu seyn, hält eine uns in Apg. Kap. 7. aufbewahrte Rede, welche zum größten Theile geschichtlichen Inhaltes ist, indem er in der Kürze die ganze Geschichte der

Nation mit seinem bestimmten, theils apologetischen theils polemischen Zwecke durchgeht. Das apologetische Moment tritt aber hinter der Polemik des feurigen, begeisterten, ohne Zweifel jungen Mannes entschieden zurück. Den ganzen Inhalt seiner geschichtlichen Ausführung faßt er in dem großen Vorwurfe des Unglaubens und der uralten Widerspenstigkeit des Volkes gegen Gott, 7, 51—53., zusammen. Diesen Sinn, in welchem sie das Gesetz nicht erfüllt, die Propheten verfolgt, den längst erwarteten Messias nun aber getödtet haben, hat das Volk trotz aller Heilsveranstaltungen Gottes von Anfang an und zumal in der ersten Geschichte der Gesetzesoffenbarung Mose gegenüber schon bewiesen. Den Gottesdienst haben sie wohl in Stiftshütte und Tempel behalten, aber das ist nicht das wahre Wohnen Gottes unter den Menschen und ihre Herzen sind ungeweiht geblieben. So führt er die Sache Christi statt seiner Sache durch diesen geschichtlichen Nachweis. Sie hat ihn überwältigt zu dieser Ausführung. Wenn er aber auch seine Vertheidigung zu vergessen und die Geschichte nicht anzuwenden scheint auf seine Anklage, so liegt doch in seiner Rede die beste Antwort auf die Anklage der Gotteslästerung. Gottes Führungen rühmt er, und zeigt dagegen, daß das Volk trotz seinem Tempel ihm nur widerstrebe. Und indem er der Anklage über Lästerung des Tempels begegnet, V. 48, 49., das Recht des Tempeldienstes auf sein Maß zurückführt und so schon das Inadäquate dieser Gottesverehrung, und mithin die Eigenthümlichkeit des Christenthums im Gegensatze gegen das alte Testament ausspricht, hat er auch die andere Anklage in's rechte Licht gesetzt, und so ist er nun wohl im besten Zuge gewesen, die Weissagung Jesu Matth. Kap. 24, oder seine Drohung, daß der Weinberg Gottes von den Juden werde genommen werden, zu wiederholen. Aber man ließ ihn nicht vollenden, wir können den Schluß nur vermuthen. Dieses Auftreten und die Anklage selbst stimmen ganz mit dem damaligen Stande der Entwicklung zusammen, und es liegt darin durchaus nichts was als eine ungeschichtliche Vorausnahme eines erst durch den Apostel Paulus zur Geltung gebrachten Princips erscheinen mußte. Die Zeugen gegen ihn sind falsche gewesen, aber trotz der Verdrehung mögen die angeschuldigten Worte doch ächt seyn. Stephanus selbst läugnet sie nicht. Aber er hatte damit nichts gesagt,

was nicht von Jesu selbst schon hervorgehoben worden wäre und in der Gemeinde fortleben mußte, vgl. Matth. Kap. 24. 26, 61. Joh. 2, 19. 4, 22—26. über das Ende des Tempels, und das, was an dessen Stelle treten wird, aber auch Matth. Kap. 23. und Joh. 12, 42. über sein Verhältniß zu den Pharisäern. Diese Haltung Jesu ist ohne allen Zweifel geschichtlich; denn ohne sie ließe sich die durch seinen Kreuzestod unumstößlich bezeugte Thatsache der Feindschaft der Volkshäupter gegen ihn nicht begreifen, und überdem hätte eine judenchristliche Quelle wie das Matthäus-Evangelium gewiß solche Dinge nicht aufgenommen, wenn nicht die Macht der Geschichte dazu gedrungen hätte. Ist dem aber so, so mußte wohl nothwendig dieser Gegensatz wenigstens in einzelnen Mitgliedern lebendig geblieben seyn, und es hat alle innere Wahrscheinlichkeit für sich, daß er gerade in einem Stephanus zum vollen Bewußtseyn kam, wenn wir uns sein Bild nach seiner Rede und den geschichtlichen Andeutungen als das eines feurigen jungen Hellenisten vorstellen dürfen, so wie seine Gegner, (6, 9.) darunter Cilicier wie Paulus, ohne Zweifel als starre Gesetzeseiferer in der Lehre vom Heile in Christo Widerspruch mit dem Gesetze fanden. Aber auch wie nun Stephanus gesprochen, hat alle innere geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich; es ist eine freie von hoher Begeisterung, ja Aufregung getragene Rede, nicht künstlich gebildet, sondern dem lebendigen Bewußtseyn der Lage entquollen. Daher hat sie wohl einigemal statt künstlicher Fugen einen Sprung, wo dem Zuhörer überlassen bleibt, den Zusammenhang selbst zu denken. Inhalt und Absicht sind entschieden antipharisäisch, aber doch schließt sich die Ausführung ganz genau an die jüdische Tradition an, — ganz wie sich diese doppelseitige Stellung nach dem damaligen Stande der jüdisch-christlichen Gemeinde erwarten läßt. Die Anführungen aus dem Alten Testament folgen nicht wörtlich unseren kanonischen Schriften, wie es von einer Stegreifrede, die sich an im Leben herrschende Tradition anschließt, zu erwarten ist, wie es aber undenkbar ist, bei einer später ersonnenen und unterschobenen Rede. Noch ist der Ausdruck Menschensohn von Jesu selbst her der jungen Gemeinde geläufig, und Stephanus gebraucht ihn zum letztenmale innerhalb unserer neutestamentlichen Literatur. Auf der anderen Seite ist sie durch den

aufgeregten Ton in aller Schärfe unterschieden von der milden Sprache eines Petrus am Pfingstfest, der den Widerstand gegen den Herrn fast nur als etwas Vergangenes zu betrachten, und Sinnesänderung fast vorauszusetzen scheint, von der Ehrerbietung, mit welcher sich die Apostel Apg. Kap. 4. und 5. vertheidigten und die es einem Gamaliel leicht machte, sich wenigstens in indifferenter Weise für sie auszusprechen, aber auch von der größeren Ruhe, mit welcher Paulus wieder Kap. 13. einen ähnlichen Gedankengang entwickelt. Alles ist hier individuell und zugleich der Spannung des Momentes angemessen. Eben darum, weil dieser Moment so bedeutend war und wurde, ist es leicht begreiflich, daß Inhalt und Ton dieser Rede in gutem Gedächtnisse für die schriftliche Aufzeichnung aufbewahrt wurden. Und wenn nun eine längst vorbereitete Gährung und die Aufregung des Augenblicks Stephanus dahin gebracht hatten, aus dem Tone der Vertheidigung in den der Anklage zu fallen, so begreift es sich leicht, daß die wachsende Erbitterung in den Tumult ausbrach, der mit seiner Steinigung endete. Aber eben dadurch nun ist dieser Vorgang ein Epoche machender geworden. Der bewußte Gegensatz des christlichen Glaubens gegen das statutarische Judenthum war nun ausgesprochen, und der Tod ihres ersten Blutzeugen machte der Gemeinde diese Wendung unvergeßlich; aber auch die hereinbrechende erste Verfolgung, welche sie in ihren Grundfesten zu erschüttern schien, mußte nur ihre weitere Entwicklung befördern.

3. Es ist eben durch dieses Ereigniß die zweite Entwicklungsstufe der christlichen Gemeinschaft herbeigeführt worden, welche einen wesentlichen Fortschritt anbahnt, wenn auch zunächst nur als Uebergangsstufe. Die Gemeinde sieht nun auch Nichtjuden in ihre Mitte eintreten und gewinnt das Bewußtseyn, daß die Heiden in der That zur Theilnahme an dem Heile in Christo berufen seyen und zwar ohne daß sie zum Behufe ihres Uebertritts sich vorher beschneiden lassen, d. h. zuerst Juden werden müßten. Dieß war ein entscheidender Schritt weiter zu der vollen Selbstständigkeit der christlichen Kirche. Aber die ersten Schritte auf diesem Boden geschehen noch wie mit schlummerndem Bewußtseyn der großen Bedeutung, ohne alle vorausgehende menschliche Reflexion, die Erkenntniß entwickelt sich aus den Thatsachen des Lebens

selbst heraus. Noch am Tage vor Stephanus Tod erhob sich die Verfolgung, Apostelg. 8, 1., der Masse des Volkes war nun ein Licht über den großen Gegensatz aufgegangen, der Eifer kehrte sich wohl zunächst gegen die, welche sich im Sinne des Stephanus aussprachen; aber je mehr er verehrt war (8, 2.), von desto Mehreren wurden auch seine Grundsätze getheilt, desto weiter erstreckte sich die Feindschaft, in deren Erweisung Saulus von Tarsus als besonders thätig genannt wird. Unter diesen Umständen zerstreuten sich die Christen zum großen Theile in die umliegenden Gegenden, so jedoch, daß die Apostel selbst zunächst immer noch in Jerusalem zurückblieben; das παντες in 8, 1. ist nicht strenge numerisch zu nehmen, die Gesammtheit der Gemeinde als Ganzes ward zerstreut. Unter den Zerstreuten aber waren Manche, die die Fähigkeit, das Evangelium zu verkündigen, und den innerlichen Trieb dazu in sich trugen, gemäß der allgemeinen Richtung des Geistes in der Kirche Zeugniß abzulegen von ihrem Glauben, denn so weit war nun das Bewußtseyn der Glaubigen eben damit bereits erstarkt und gereift. Zum Theil verweilten sie wohl im jüdischen Lande (8, 1.) und es wurden die hin und her in diesen Gegenden wohnenden Glaubigen durch sie gestärkt und vermehrt. Auch die weiter nach Phönizien, Cypern, Antiochien Gehenden konnten sich doch auf die Juden in der διασπορα beschränken, Apostelg. 11, 19. Aber der entscheidende Schritt geschah nun zunächst in Samarien. Es war Philippus, einer von den sieben Diakonen der jerusalemischen Gemeinde (6, 5.), später Evangelist genannt (21, 8.), der nach Samarien kam, und da in einer Stadt mit großem Erfolge predigte und taufte. Wenn der Herr den Aposteln den Befehl gegeben hatte, alle Völker zu lehren, so blieb es wohl lange bei ihnen noch unbestimmt, in welchem Sinne dieß zu geschehen habe; sie konnten sich recht wohl den Uebergang durch die Beschneidung und den Weg der Proselyten vermittelt denken. Aber nun wurde ein Beispiel gegeben, welches weiter führte. In Samarien hatte schon Jesus selbst einen empfänglichen Boden gefunden (Joh. 4.) und so fand es nunmehr auch Philippus, Apostelg. 8, 5 ff. Auf die Nachricht von diesem Ereignisse schickten die Apostel von Jerusalem aus Petrum und Johannem als Abgeordnete dahin, auf deren Gebet sofort die Getauften unter auffallenden äußeren Zeichen auch den heiligen Geist

empfingen, wonach dann auch die Apostel selbst das Evangelium in Samarien verkündeten (vgl. 8, 17. 8, 25.). Allein die Samariter waren doch immer noch das stammverwandte Volk, ursprünglich mitberufen und nur durch ihre Schuld vom Segen der Theokratie losgerissen. Philippus und diese Apostel hatten also wohl in jedem Falle keinen Theil an dem damaligen Nationalhasse, der Umgang Jesu hatte sie davon gereinigt und ihr Betragen ist eine Bestätigung der Erzählung von Joh. 4. Aber immer noch war damit die Berufung der eigentlichen Heiden nicht ausgesprochen; doch auch dieß sollte nun geschehen. Zuerst geschah es wahrscheinlich an dem Eunuchen im Dienste der äthiopischen Königin Kandake, welchem Philippus unterwegs begegnete und in welchem wir einen Heiden vermuthen müssen, 8, 26—40.; diese Taufe geschah, wie der Verfasser der Apostelgeschichte geflissentlich hervorhebt, unter Dazwischenkunft eines Engels. Sicherer aber noch ist Folgendes: Unter den weiter zerstreuten Flüchtlingen war doch wenigstens eine Minderzahl (Apostelg. 11, 20. vgl. 19.), welche sich an Nichtjuden wandten und zwar in Antiochia. Wahrscheinlich waren auch dieß Hellenisten, welche ihrem ganzen Bildungs- und Lebensgang sich den Heiden gegenüber nicht so fremd fühlen und abschließen konnten. Ihre Bemühungen waren außerordentlich erfolgreich. Aber noch ehe dieß geschah oder wenigstens ehe man zu Jerusalem Kunde davon hatte, erfolgte ein entscheidender Schritt auch in dem Wirkungskreise der Apostel selbst. Ohne diesen Zwischenfall hätte die Bildung einer christlichen Gemeinde aus Heiden einen großen Zwiespalt unter den Christen erregen können. Jemehr die palästinensischen Christen bisher noch am Gesetze hielten, desto leichter konnten sie sich eben durch eine solche ihnen bedenkliche Thatsache zum schroffen Gegensatze gegen die neue Gemeinde getrieben finden, so daß ein doppeltes Christenthum, ein judenchristliches und ein heidenchristliches, ohne höhere Einheit, entstanden wäre. Aber solche Spaltung wurde verhindert durch das Walten des Herrn der Gemeinde selbst und seines Geistes. Dadurch mußte es sich so fügen, daß die Apostel selbst sich getrieben sahen, Heiden in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen. Petrus hatte eine Reise unternommen, um die Gemeinden in Judäa, Samaria und den Gegenden des mittelländischen Meeres zu besuchen und auf einige Zeit Joppe

zum Ausgangspunkt seiner Wirksamkeit gemacht, Apostelg. 9, 32—43., die Verfolgung hatte sich gelegt, die Gemeinde begann wieder Ruhe zu haben (9, 31.). Während dieser Zeit nun traf es sich, daß ein römischer Centurio, der sein Standquartier zu Cäsarea, dem Prokonsulssitze hatte, in einem Gesichte die Weisung bekam, nach Petrus zu senden. Er wird als ein durch redliche Frömmigkeit ausgezeichneter Mann geschildert; daß er aber nur Proselyte des Thores und nicht der Gerechtigkeit war, ergibt sich aus der ganzen Erzählung, dem Benehmen des Petrus, der die Leute ausdrücklich den Juden entgegensetzt und der übrigen Juden, die in gleichem Sinne reden und handeln, vgl. 10, 28. 45. 11, 1—3. 18. Die Botschaft nun traf den Petrus, als er eben selbst im Gebete begriffen und von einer Vision überrascht war, in welcher er aufgefordert wurde, levitisch unreine Thiere zu essen, und sich in seinen Bedenken durch eine Stimme beschwichtigt sah, welche ihn als rein ansehen hieß, was Gott gereinigt habe. Er folgt dem Rufe, verkündet dem Cornelius und seinem Hause das Evangelium, sieht sie unzweideutig vom Geiste ergriffen, so daß ihm Nichts übrig bleibt, als was Gott gethan, auch äußerlich durch die Taufe zu vollenden. So berichtet er es selbst, sich rechtfertigend, nachher in Jerusalem, 11, 1 ff. Und damit beruhigt sich der apostolische Kreis, und erkennt die Thatsache in ihrer großen Folge an, 11, 18. Es ist ganz unberechtigt, diese Thatsache geschichtlich anzuzweifeln, weil doch Paulus und nicht Petrus, sondern jener sogar im Gegensatz zu diesem der Erste gewesen, der den großen Grundsatz der Aufnahme von Nichtjuden zur Geltung gebracht habe. Aus dem Galaterbriefe folgt nur, daß Paulus das Heidenapostelamt als seinen beständigen Beruf im unterscheidenden Sinne ansah, nicht daß er den ersten äußerlichen Schritt in dieser Richtung gethan, Petrus thut es auch hier nicht aus eigenem innerem Antriebe, sondern nur zufolge einer unwiderstehlichen göttlichen Weisung. Sein späteres schwankendes Benehmen beweist keineswegs, daß er nicht die Kraft gehabt haben könne, einem solchen Rufe zu folgen; dort in Antiochien beweist sein Abfall auch nicht, daß er nur eine zeitlang ohne innere Ueberzeugung dem Paulus nachgegeben hätte; er hat der Macht der Thatsachen nachgegeben, und daß er die Ueberzeugung, welche sie ihm aufdrangen, verläugnen konnte, beweist nicht,

daß er sie nie gehabt. Ein nichtiger Einwand ist es, daß die Vorwürfe, die ihm 11, 3. gemacht werden, viel weniger besagen sollen, als die vorangegangene Thatsache enthalten würde. Sie liegt indirekt darin. Allerdings aber erfolgt der ganze Hergang in einer für das Christenthum und die apostolische Periode insbesondere charakteristischen Weise; es zeigt sich daran, daß es der Herr selbst und sein Geist ist, der dem Evangelium Bahn bricht, unabhängig von menschlicher Weisheit und Vorurtheilen; es zeigt sich, wie das Christenthum Leben ist, und von diesem aus alle Lehre sich erst entwickelt, wie der Geist besonders in den entscheidenden Momenten der apostolischen Periode die Gemeinde behütet und gehoben, und die Erkenntniß der Apostel erweitert und geläutert, und wie sie auch diesem Geiste sich gefügt haben, und so die Einheit der christlichen Kirche bewahrt und gesichert worden ist. Nachdem nun die jerusalemische Gemeinde auf solche Weise über den wichtigen Gegenstand zum richtigen Bewußtseyn gekommen war, war sie denn auch im Stande, die auswärts zunächst in Antiochien erfolgte Bekehrung unbeschnittener Heiden im rechten Lichte zu betrachten und mit innerer Theilnahme zum Gegenstand ihres Dankes gegen den Herrn und ihrer thätigen Fürsorge zu machen. So geschah es nach Apostelg. 11, 19—26. Sie sandten den Barnabas nach Antiochien, V. 22., der mit Freuden den Stand der Dinge sah, gemeinsame Sache mit den übrigen an der Bekehrung der Heiden Arbeitenden machte und sofort nach Tarsus in Cilicien reiste, von wo er dann den inzwischen bekehrten Paulus mit nach Antiochien nahm und in den dort eröffneten Wirkungskreis einführte. In der That blühte das Christenthum hier so, daß von hier aus sich der Name Christen verbreitete (s. unten). Alle diese Vorfälle, wie sie die Apostelgeschichte darstellt, haben in sich selbst, d. h. in dem Zusammenhange des Verlaufes, ihre Gewähr; die Thatsache des frühen Bestehens der antiochenischen Heidengemeinde anzuzweifeln, ist kein Grund vorhanden; sie ist aber fast nur durch solchen Gang der Entwicklung erklärbar. Es ist hiermit noch nicht Alles gewonnen. Wir sehen bald wieder eine Reaction eintreten und noch fehlte viel, bis das Gefühl der innerlichen Verbrüderung zu der Thatsache der äußeren Aufnahme der Heiden hinzugekommen und durchgedrungen, und bis der große jetzt eröffnete Missionsberuf

in Fleisch und Blut der Gemeinde übergegangen. Hiezu war ein neues Werkzeug nöthig. Aber ohne solche Vorbereitung ist die Thätigkeit des Apostels Paulus kaum denkbar. Sie mußte sonst auf unübersteigliche Schwierigkeiten stoßen. Die nachfolgende Geschichte mit der großen neuen Entwicklungsstufe bildet so selbst die größte Gewähr für den bisherigen Lauf der Dinge. Ueberdieß war es wohl in der Zeit, wo das Gedächtniß dieser Vorgänge noch verhältnißmäßig frisch seyn mußte, für den Verfasser der Apostelgeschichte unmöglich eine entstellende Darstellung wider die Wahrheit zu ersinnen und auszubreiten. Was aber die Art des Herganges selbst betrifft, so haben wir an dem eigenen Zeugniß des Apostels Paulus den besten Beweis, wie Vieles in dieser apostolischen Periode durch Gesichte und Offenbarungen ging.

2. Die Fortbildung der christlichen Gemeinschaft durch den Apostel Paulus.

§. 49.

In dieser Entwicklung ihrer universalen Selbstständigkeit wurde die christliche Gemeinschaft vorzüglich durch den auf eigenthümliche Weise hiezu berufenen Apostel Paulus gefördert, dessen Grundsätze diesen ihren Beruf zur klaren Erkenntniß erhoben; er hatte aber zugleich die Aufgabe, insbesondere die Einheit der Kirche durch die Vermittlung der großen in diesem Werke sich ergebenden Gegensätze zu behaupten und zu entfalten, und daß er auch hierin unter schweren Kämpfen in Kraft des göttlichen Geistes in der Gemeinde den Sieg errungen, bezeugt der ruhige Besitz dieser Güter in dem letzten Abschnitte des apostolischen Zeitalters.

1. Die dritte Entwicklungsstufe der apostolischen Gemeinschaft offenbart sich darin, daß die christliche Gemeinde nun aus dem gewonnenen Bewußtseyn von dem Mitberufenseyn der Heiden heraus entschieden handelt, und zugleich ihre Einheit und Selbstständigkeit durch Vermit-

telung und Ausgleichung der großen sich ergebenden Gegensätze zu behaupten und zu entfalten bemüht ist. Der Träger dieser Aufgabe ist der Apostel Paulus.

In dem bisherigen apostolischen Kreise war eine offenbare Lücke. Keiner der vorhandenen Apostel eignete sich, um den Streit mit dem Partikularismus und der Gesetzlichkeit des Judenthums völlig durchzufechten. Unter denen, welche der Apostel Paulus in Gal. 1. und 2. als die Säulen der jerusalemischen Gemeinde bezeichnet, war zuvörderst Jakobus derjenige, welcher den Beinamen des Gerechten trägt, weil er die christliche Frömmigkeit vorzugsweise in der alttestamentlichen Form ausprägte. Petrus aber, obgleich er sich der höheren Offenbarung und Leitung fügte, hatte doch nicht Entschiedenheit genug, um Vorkämpfer zu seyn, wo es galt, mit überlegenem Geiste der Gemeinde die Richtung auf das neugewonnene Ziel zu geben. Johannes, der sich an ihn anschloß, und der überhaupt in der Geschichte der apostolischen Kirche wenig durch Handeln eingegriffen zu haben scheint, war wohl damals durch sein jugendliches Alter, die vorherrschende Innerlichkeit seines Naturelles ebenfalls zu diesem Berufe nicht geeignet, den Kirchenkampf durchzufechten, in welchem sich eine ganze Entschiedenheit nach außen kehren mußte. Der Apostel Matthias brachte kein neues Element in den Kreis, Menschenwahl reichte da nicht hin. So ersah sich der Herr selbst ein anderes Werkzeug, welches dann mitwirkend mit den übrigen Aposteln auf einer längeren Bahn der Entwicklung die Sache zum Ziele brachte. Wie es berufen, wie der Apostel Paulus bekehrt ward, das haben wir nun zuerst in Betracht zu ziehen, und dann zu untersuchen, wie in seiner Wirksamkeit die weitere Entwicklung vor sich ging.

Als Stephanus, der erste Vorkämpfer gegen den pharisäischen Geist des Judenthums, unter den Steinwürfen seiner Nation den Geist aufgab, wirkte Saulus mit und hatte sein besonderes Gefallen an diesem Ende. Aber das Opfer trug seine Früchte; aus der Asche des Stephanus erhob sich der Geist des Paulus. Der ihn tödten half, ward das berufene Werkzeug Gottes, die große Aufgabe zu erfüllen, welche jener kaum geahnt hatte. Ueber die Art und Geschichte seiner Bekehrung ist der Apostel selbst der erste Zeuge, den wir hören müssen, und mit seiner Aussage ist der Bericht der Apostelgeschichte zu verglei-

chen. Wichtig ist in ersterer Hinsicht vor Allem der Brief an die Galater. Bekehrte Heidenchristen sollten dort unter das Joch des mosaischen Gesetzes gethan werden; der Apostel, dagegen seine Ueberzeugung vom Evangelium darlegend, tritt mit seinem vollen apostolischen Ansehen auf und fühlt sich gedrungen, vor Allem dieses selbst apologetisch zu behaupten und zu begründen. So beginnt er mit der Erklärung, daß er sein Apostelamt nicht von Menschen, durch menschliche Uebertragung, ja nicht einmal durch menschliche Vermittlung habe; daher denn auch das von ihm verkündete Evangelium nicht menschlich sey, Gal. 1, 11., als weder von einem Menschen empfangen, noch gelehrt, sondern allein durch eine Offenbarung Jesu Christi. Da er ursprünglich unglaubig gewesen, der eifrigste Verfolger der Gemeinde, weil Anhänger der väterlichen Satzungen (V. 13 f.) gefiel es Gott wohl, seinen Sohn in seinem Innern (ἐν ἐμοί) zu offenbaren (16.), damit er ihn unter den Heiden verkündigte. Also eine ἀποκάλυψις ging voran, und sie allein machte ihn zum Apostel, und erleuchtete ihn über das Evangelium. Auch nicht von den Aposteln ist er irgendwie abhängig gewesen (18.), erst nach drei Jahren hat er Petrum in Jerusalem aufgesucht, und ist 15 Tage dort geblieben. Er war den Gemeinden in Judäa persönlich unbekannt, aber sie haben Gott gepriesen über seiner Bekehrung und Thätigkeit, und die Apostel ihm die Bruderhand gereicht. In solchem Sinne behauptet er seine Bekehrung durch Christum selbst allein. Zwischen seinem jüdischen und christlichen Leben lag kein Mittelzustand. Das Plötzliche seiner Bekehrung schildert er wie das Aufgehen des Lichtes in ihm (vgl. 1. Cor. 9, 1. und 2. Cor. 4, 6.). Aller Nachdruck liegt ihm in der Erhärtung seines apostolischen Ansehens darauf, daß auch er selbst Christum gesehen. Und wenn nun seine Gegner großes Gewicht auf Gesichte und Offenbarungen, die sie hatten, legten, so muß auch er, wenn gleich nur ungern, die seinige erwähnen, 1. Cor. 9. 1. Cor. 12. Was er damit sagen will, wird am deutlichsten aus 1. Cor. 15. Dort zählt er die Zeugen der Auferstehung Jesu auf, und unter ihnen sich selbst. Der auferstandene und verklärte Jesus ist es, den er nach 1. Cor. 9, 1. gesehen, das ist die Offenbarung Gal. 1, 16., durch welche es in seinem Innern plötzlich Licht und er selbst gänzlich umgewandelt wurde. Wie aber dieser Vorgang

geschehen, darüber tritt die Apostelgeschichte mit ihren Nachrichten ergänzend ein. Sie erzählt uns die Sache 9, 1—22. im Zusammenhang mit allem dem, was als nächste Folge der durch Stephanus Tod ausgebrochenen Verfolgung erscheint. Zuerst des Philippus Wirksamkeit, dann Pauli Bekehrung, dann die Heidenpredigt durch Petrus und in Antiochien. Paulus bethätigte nach Stephanus Tod noch weiter den Eifer, den er bei dieser Gelegenheit gezeigt; er schleppt Männer und Frauen vor Gericht; und um auch auswärts, wo das pharisäische Judenthum durch das Christenthum bedroht schien, kräftig entgegen zu wirken, ließ er sich von dem Hohenpriester Vollmacht des Synedriums ertheilen, um in Damaskus, welches ein Hauptsitz des Judenthums, voll Proselyten war, wo besonders nach Josephus die Frauen sich in Menge anschloßen, die Christen gefangen nehmen zu können. Hier nun sah er sich auf dem Wege dorthin plötzlich umleuchtet vom himmlischen Lichte und hörte den Ruf des Herrn. Geblendet fastete und betete er drei Tage, bis er durch ein Gesicht an den damascenischen Christen Ananias erwiesen wurde, der auf demselben Wege Kunde und Weisung über ihn erhielt, ihn aufsuchte, heilte, und in die Gemeinde einführte, wo er nun zum Erstaunen Aller alsbald lehrend auftrat. Diese Erzählung stimmt vollständig zu der Art, wie der Apostel selbst seine Bekehrung beschreibt, plötzlich, von dem Herrn selbst, durch seine Erscheinung und innere Erleuchtung gewirkt. An den Gesichten und Erscheinungen können wir keinen Anstoß nehmen, wenn wir nicht annehmen wollen, Paulus habe selbst über sein eigenes Leben mythisch geredet. Die Apostelgeschichte läßt dasselbe Faktum den Apostel selbst noch zweimal erzählen, 22, 6—16. zu Jerusalem vor dem Volke, und 26, 25 ff. vor Festus, ganz gemäß der Sitte alterthümlicher Geschichtschreibung, und weil ihm wohl viel daran lag, eben diese Thatsache den Lesern tief einzuprägen. Die Unterschiede in der Erzählung gleichen sich leicht aus. Die Begleiter haben keine Person gesehen, aber das Licht wahrgenommen; und so hat auch Paulus die artikulirte Stimme und was sie sagte, allein gehört. Auch durch alle sonstigen Abweichungen, die Erzählung von der weitern Vision Kap. 22. das Fehlen des Ananias Kap. 26. wird das Wesentliche der Thatsache nicht verändert; sie sind an sich zu unbedeutend, und erklären sich leicht

aus den Absichten, welche der Augenblick dem Apostel eingab, eines zu übergehen als unwesentlich, Anderes hervorzuheben, je nach den Umständen, wie eben den Verkehr mit dem gesetzlich frommen Ananias und die Vision im Tempel, dem Volke von Jerusalem gegenüber (vgl. 2. Cor. 12, 9.). In der Bekehrung des Apostels nun lag auch gleich seine Berufung zum Apostelamt; denn abgesehen von seiner Vision im Tempel, fühlte er sich alsbald mit der apostolischen Geistesgabe ausgerüstet, er war sich derselben bewußt, als der Gabe einer selbstständigen, auf der Erleuchtung und Offenbarung Christi beruhenden Erkenntniß Jesu als des Erlösers, Gal. 1. und 2., und als der Gabe einer unabhängig in der Kraft Christi vollzogenen, mit Ausgießung des heiligen Geistes verbundenen Wirksamkeit für die Sache Christi, 1. Cor. 15, 10. vgl. 9. 2. Cor. 12. vgl. Gal. 2, 8. Ephes. 3, 2—9. Es war ihm eine selbstständige Ueberzeugung von der Wahrheit der Auferstehung Jesu zu Theil geworden, 1. Cor. 15. und 9. Und zugleich war er erleuchtet worden mit dem heiligen Geiste, so daß ihm der Sohn in seinem Innern offenbar wurde, Gal. 1, 16., als der, welcher er ist, hiermit war er in seinem Glauben an Jesum Christum und in seiner Grundauffassung des Evangeliums nicht abhängig von anderen Menschen, sondern allein von dem sich ihm selbst offenbarenden Christus, Gal. 1, 12. 16. und dem ihm diesen Sohn offenbarenden Gott selbst. Eben in dieser Selbstständigkeit seiner Erkenntniß liegt seine Befähigung zum Apostelamte. Und wenn er einerseits immer die Gabe des apostolischen Amtes, als die erste und höchste unter den Geistesgaben aushebt, 1. Cor. 12, 28. Ephes. 4, 11., andererseits seine apostolische Würde als der der übrigen Apostel völlig gleich geltend macht, ja sich als den bezeichnet, der mehr als sie alle gearbeitet habe, so sehen wir daraus, in welchem specifischen Sinne er sich dieses Amt und seine Gabe zuschreibt. So war also auf dem Boden der christlichen Gemeinde ein neues Werkzeug erstanden. Ehe wir aber seiner Wirksamkeit nachfragen, müssen wir noch weiter in den Entwicklungsgang seiner Erkenntniß zu blicken suchen. Man hat wohl gefragt, ob er den wesentlichen Inhalt christlicher Erkenntniß, wie er sich in seinen Briefen darstellt, sich erst allmälig im Kampfe errungen habe, oder ob er wohl auch von anderen Christen darin bestimmt worden sey. Was das letz-

tere betrifft, so wäre noch sehr die Frage, ob es zur Zeit seiner Bekehrung nur überhaupt Christen gab, welchen die wesentlichen Punkte seiner Auffassung des Evangeliums zum klaren Bewußtseyn gekommen wären. Die Bekehrung des Cornelius und der Heiden in Antiochien scheint später zu fallen. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß sich unter den Christen in Damaskus damals schon solche freie Ideen gefunden hätten. Daß sie überhaupt noch nicht sehr im Schwange gingen, beweist das Beispiel Petri und der andern Apostel. Wir haben keine Spur, daß Paulus mit den Männern zu Antiochien in Berührung gekommen wäre; Barnabas hatte ihn, als er mit ihm in Berührung trat, schon zuvor in Jerusalem von dieser Seite kennen gelernt; schon dort begann Paulus nach Apostelg. 9, 29. die Juden zu Feinden zu haben. Bei ihm finden wir überdieß von Anfang an ein klares und entwickeltes Bewußtseyn von dem, was zuvor ohne ihn zwar auch schon geschehen war, aber doch nur unter außerordentlichen Umständen ohne eine durchherrschende Erkenntniß und Ueberzeugung. Bei ihm tritt das Princip in einer originalen Kräftigkeit und bestimmtem, sicherem Handeln hervor. Entscheidend ist sein eigenes Zeugniß hierüber, Gal. 1. und 2. Sein Evangelium, wie er es dort nennt, ist das Evangelium nach seiner eigenthümlichen Auffassung, wie es sich charakteristisch unterscheidet von dem Lehrtypus der übrigen Apostel, weil er das Christenthum vorzugsweise im Gegensatze zur alttestamentlichen Religion betrachtet, und kraft dieses Gegensatzes als neue Heilswahrheit, neuen Heilsweg für alle Menschen geltend macht. Also sein Zeugniß beweist die Originalität seines Standpunktes. Und so führt uns denn dieses nämliche Selbstzeugniß auch in der Frage, ob er selbst seine Auffassung sich erst allmälig gebildet habe. Er selbst leitet die Eigenthümlichkeit seiner Lehre ab von der Offenbarung derselben, und zwar fällt diese nach Gal. 1, 16. in eine bestimmte Zeit, d. h. sicher in den Anfang seiner Bekehrung, mit welcher der wesentliche Grund dieser eigenthümlichen Erkenntniß schon gesetzt seyn muß. Das Licht war ihm aufgegangen, der Zusammenhang des Einzelnen entwickelte sich ihm nun allmälig, nicht kam Eins zum Andern aggregatweise hinzu, sondern das Ganze wuchs aus dem gelegten Grunde in organischer Lebendigkeit hervor. Dieß schließt nicht aus, daß er nicht auch später noch Offen-

barungen gehabt hätte, Gal. 2, 2. 2. Cor. 12, 1. vgl. 7. Diese waren aber immer speziellen Inhalts. Das Allgemeine und Wesentliche war gleich mit dem Anfange selbst gegeben.

Zu einer solchen plötzlichen und durchgreifenden Umgestaltung lagen in seiner Persönlichkeit alle als Voraussetzung nöthigen Momente, und die Art der Bekehrung vollendet dieselben. Ein Anknüpfungspunkt, wenn auch ein vorher schlummernder, konnte seine hellenistische Bildung seyn. Auch die alexandrinisch-jüdische Theologie konnte als untergeordnetes Element mitwirken. Wenn aber doch der Grundzug bei ihm strenger Pharisäismus war, der sich zum glühenden Fanatismus entwickelte, so fallen damit allerdings alle rationalistischen Erklärungen von früher empfangenen allmälig wirkenden Eindrücken, milderen Gamalielischen Ansichten; aber es liegt eben in diesem Pharisäismus bei der Gewissenhaftigkeit des Eiferns und der Kraft des Charakters, die sich damit verbanden, das größte subjektive Moment, welches eine gänzliche plötzliche Umgestaltung seiner Anschauungen und seines Lebens erklärt. Zu diesem subjektiven aber kommt nun das objektive Moment von mächtigster Wirkung in seiner Bekehrung, wenn er doch mitten in der Verfolgung begriffen, mit Einem Male sich von der Thatsache der Auferstehung Jesu überzeugt fand, und zugleich in sich selbst eine sittliche Kraft wahrnahm, welche er zuvor bei allem Gesetzeseifer nicht hatte erlangen können. Das sind die Factoren, welche allein die große Thatsache erklären, die unbegriffen bleibt bei der Annahme, daß er sich selbst getäuscht habe.

2. Aber in diesem Gange seiner Bekehrung und Berufung liegt nun auch schon der Charakter seiner Wirksamkeit oder der ihn dabei leitenden Grundsätze. Je mehr in ihm beide geistigen Zustände des Gesetzes und des Glaubens sich mit der größten Entschiedenheit ausprägten, und je näher beide der Zeit nach in ihm zusammen gränzten, desto stärker mußte ihm der Gegensatz zum Bewußtseyn kommen. Wie Nacht und Tag standen sie einander gegenüber, 2. Kor. 4, 6. Röm. 13, 12. 1. Thess. 5, 5. Als ein neues Leben erschien wohl auch den übrigen Aposteln das Christenthum, aber doch mehr nur quantitativ unterschieden. Dieser Unterschied ward ihm zum Gegensatze des alten Bundes. So gestaltet sich seine Auffassung des Christenthums, die sich in den

zwei Sätzen zusammenfassen läßt: 1) daß nur im Evangelio, in Jesu Christo, nicht in dem Gesetze das Heil zu finden ist: denn was Paulus selbst jetzt als einen Zustand der Nacht und des Todes betrachtet, das war ja bei ihm ein Zustand unter dem Gesetze gewesen. Desto mehr war es für ihn nun entschieden, daß das Gesetz, selbst im besten Falle, nicht vermögend sey, zur Gerechtigkeit vor Gott und zum wahren Leben zu führen, vielmehr nur zur Erkenntniß der Sünde und ihres Elendes, und daß das eben der Zweck des Evangeliums sey, was das Gesetz nicht vermocht hatte, auf das Befriedigendste zu fördern. Vgl. den ganzen Inhalt des Galater-, Römer- und Philipperbriefs. Die Lebendigkeit, womit Paulus Röm. 7. den Zustand unter dem Gesetze in diesem Sinne beschreibt, ist eine Bürgschaft dafür, daß er dort eine Darstellung seiner persönlichen Erfahrung gibt, und eben daran zeigt sich auch, wie sehr dieser Grundsatz seiner Lehre mit der Thatsache seiner Bekehrung selbst schon gegeben war; 2) an jenen Hauptsatz schließt sich nun aber der zweite an, daß, wie alle Theilnahme an dem Heile in Christo nur aus Gnaden verliehen wird, so dieselbe den Heiden nicht minder als den Juden bestimmt ist. Dieß war eine einfache Folgerung aus dem Ersteren; es mußte sich aber dem Apostel in Beziehung auf seine persönliche Erfahrung noch besonders einprägen. Er war ein Verfolger gewesen; seine eigene Berufung war für ihn der augenscheinlichste Beweis der Gnade des berufenden Gottes, 1. Tim. 1, 13—16.; darin wurzelte seine Anschauung von dieser Gnade als der völlig freien, 1. Kor. 1, 26—29. Tit. 3, 5 f. Röm. 9. 10. Aber hier wurzelte auch seine Ansicht von der Berufung der Heiden. Es war für ihn psychologisch unmöglich, sich einen Vorzug vor den Heiden zuzuschreiben; aller Unterschied war ihm verschwunden in dem großen Gefühle der Einen gemeinsamen menschlichen Sündhaftigkeit, Röm. 3. 5. Gal. 3, 22. Was der Pharisäer Saulus als Gewinn und hohen Ehrenvorzug betrachtet hatte, das war ihm zu nichte geworden, Phil. 3, 4—7. Die Elemente sind ihm eines Theils die Einheit der Sünde, andern Theils die Einheit der über Alles reichen göttlichen Gnade, Röm. 3. Ephes. 3, 8. 1. Tim. 1, 16., und sein durch die Art seiner Berufung geschärfter Blick in den Gang der alttestamentlichen Oekonomie und die Andeutungen eines auch die Heiden umfassenden göttlichen Rathschlusses

in dieser. So war seine Grundanschauung schon in dem Bewußtseyn, welches ihm seine Bekehrung gab, constituirt. Seine ganze Lehre von der Sünde und Gnade erwuchs hieraus. Wie sich ihm aber diese hienach gestaltet, so erwuchs ihm im Zusammenhange damit dann auch allmälig der entwickeltere Begriff von der Person des Erlösers, welche jener Lebensmittheilung entsprechen mußte. Er mußte konsequenter Weise denselben Gegensatz zwischen dem gewöhnlichen Menschen und der Person Jesu sich klar machen und entwickeln, wenn auch die Entwicklung seiner Lehre zuerst nicht von der christologischen Seite ausging. Aber auch hierin wirkt nur der ungeheure Umschwung nach, welchen seine ganze Ueberzeugung durch die Erscheinung des verklärten Erlösers erlitten hat. Wenn denn nun, wie oben erwähnt, ähnlich dem apostolischen Leben überhaupt, auch bei ihm später weitere Erscheinungen und Offenbarungen hinzukommen, so wirken eben die göttliche Offenbarung und die geschichtliche Fortentwicklung hier wie auf diesem ganzen Gebiete fast ineinanderfließend zusammen.

3. Und dieser ganzen grundsätzlichen Eigenthümlichkeit seiner evangelischen Lehranschauung gemäß ging demnach seine Wirksamkeit dahin, daß er das Evangelium den Heiden verkündigte, daß so heidenchristliche Gemeinden sich bildeten und zwar in der Weise, daß sie vollkommen ebenso berechtigt seyn sollen wie die judenchristlichen. Er selbst aber betrachtet sich vorzugsweise als den Heidenapostel. In den nächsten Jahren nach seiner Bekehrung zwar können wir die Spuren seiner Thätigkeit nicht genauer verfolgen. Nach dem Galaterbrief hielt er sich erst in Arabien auf, kam von da wieder nach Damaskus und erst jetzt nach 3 Jahren dann nach Jerusalem, aber nur zu einem kurzen Aufenthalt. Die Apostelgeschichte übergeht den Aufenthalt in Arabien. Sie erzählt nur wie er nach längerer Zeit ἡμεραι ἱκαναι 9, 23. in Damaskus von den Juden bedroht wurde, wahrscheinlich indem sie sich an den Statthalter Areas wendeten (2. Kor. 11, 32 f.), und hieran reiht sie sogleich die Reise nach Jerusalem. Man hat es befremdlich gefunden, daß die Apostelgeschichte von dem Aufenthalt in Arabien gänzlich schweige, aber mit Unrecht. Zwar ist es bei dem entschiedenen und thätigen Charakter des Paulus sehr unwahrscheinlich, daß er diese Zeit zu seinem Nachdenken und Ausbildung seiner Ansichten benutzt hätte. Allein von einer

Wirksamkeit und deren Erfolgen erzählt doch auch er selbst Nichts; wenn also auch Lukas Nichts davon wußte, konnte er diese Zeit wohl in seiner summarischen Darstellung mit dem Aufenthalt in Damaskus zusammen fließen lassen, da sein Zweck doch nur war, gegenüber von judaistischen Anfeindungen zu zeigen, daß Paulus sich von der Urgemeinde nicht feindselig getrennt; umgekehrt konnte es dem Paulus bei dem wesentlich verschiedenen Zwecke des Galaterbriefes daran liegen, durch diesen Aufenthalt und die daran sich knüpfende Zeitbestimmung seine Unabhängigkeit von den andern Aposteln hervorzuheben. Und wenn nun die Apostelgeschichte von da an seine Wirksamkeit so schildert, daß er das Evangelium nicht blos den Heiden, sondern auch den Juden verkündet hat, und zwar immer diesen zuerst, daß er unter den heidnischen Völkern und in ihren Städten zuvörderst immer die Synagogen der Juden aufgesucht, und dort erst an die Heiden, welche Synagogen besuchten, geredet habe, so ist auch darin nichts Ungeschichtliches noch ein Widerspruch mit dem Galaterbriefe. Im Gegentheile erscheint eben dieß Verfahren nach seinen Briefen als etwas Grundsätzliches, aus seiner Lehre Hervorgewachsenes. Das Evangelium war nach ihm bestimmt für alle Menschen, aber doch zuerst und vornämlich für die Juden, insofern diese die Verheißung hatten, und durch dieselbe vorbereitet waren, vgl. Röm. 1, 16. und Kap. 9. u. 11. Die Heiden, als die wilden Zweige, mußten erst dem edlen Oelbaum des theokratischen Volkes eingepfropft werden. Selbst die jetzige Verstockung Israels hebt ja seine erste Berufung nicht auf, und sein altes Recht wird sich dennoch am Ende erfüllen. Daher auch das, was Röm. 15. gesagt wird, gänzlich diesem in der Substanz des Römerbriefes enthaltenen Grundgedanken entspricht. Ferner spricht er es ja auch in Beziehung auf das Verhältniß zum Gesetze als seinen Grundsatz aus, Allen Alles zu werden, 1. Kor. 9, 20 f., worin einerseits die Anbequemung an die jüdische Sitte begründet ist, andererseits das freie Verhalten in der Unabhängigkeit vom Gesetze. Beides liegt in seiner zweiseitigen Anschauung vom Verhältnisse des alten Bundes zum Evangelium, welches einerseits identisch mit jenem, andererseits etwas wesentlich Neues ist. Hebt man blos die Eine Seite heraus, so ergibt sich nicht blos ein Widerspruch der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe, son-

dern dieser letzteren in sich selbst. Faßt man aber Beides, wie er es selbst gibt, zusammen, so vereinigen sich sehr leicht auch beide Seiten in seinem Leben, seine Unabhängigkeit und sein brüderliches Verhältniß zur Urgemeinde. In Jerusalem vermittelte nun Barnabas seinen Verkehr mit Petrus. Allein die Erbitterung der Juden gegen den Apostaten gestattete ihm keinen langen Aufenthalt daselbst, daher ihn die Brüder über Cäsarea nach Tarsus sandten. Hier in seiner cilicischen Heimath hat er ohne Zweifel heidnische Gemeinden gestiftet, vgl. Apostelg. 15, 23. 41. Denn Barnabas scheint von ihm schon als einem Heidenlehrer zu wissen, da er ihn von da nach Antiochien holt. Hier in der Stadt, welche nun die Metropolis des Heidenchristenthums wurde, das, was für die erste Entwicklungsstufe Jerusalem gewesen war, wo von Heiden aus der welthistorische Name χριςιανοι gegeben wurde, nachdem die Christen sich selbst μαθητας, ἀδελφους, πιςευοντας genannt hatten, von den Juden im verächtlichen Sinne Nazarener genannt worden waren, wirkte er mit Barnabas ein Jahr lang und ist von nun an der Held der Geschichte der apostolischen Kirche. Von hier aus unternahm er dann mit Barnabas die Apostelg. 11, 30. erwähnte Reise nach Jerusalem zu Ueberbringung einer milden Beisteuer in der Zeit der Theurung. Aber auf diese einjährige Wirksamkeit folgten seine großen Missionsreisen in die Heidenländer, deren wir drei zählen. Die erste tritt der Apostel nach Apostelg. 13. mit Barnabas und Johannes Marcus (welcher aber von Pamphylia aus nach Jerusalem zurückkehrte) von Antiochien aus an. Sie reisen über Seleukia, Antiochia, Ikonium, Lystra, Derbe, von da über Lystra zurück nach Antiochien, wo er wieder einige Zeit ruhig verweilte; indessen sich die großen Streitigkeiten erhoben, die ihn nach Jerusalem führten, Apostelg. 15., von wo er mit Silas und Judas wieder nach Antiochien ging. Bald darauf trat er (15, 36.) von dort seine zweite große Reise an, mit Silas bis Lystra, von wo aus Timotheus mitreiste, weiter nach Troas, von wo aus auch Lukas mitgereist zu seyn scheint, und jetzt nach Europa, über Samothrake nach Philippi, Thessalonich; während seine Begleiter hier bleiben, reist er weiter nach Athen und Korinth, von wo er erst nach anderthalbjährigem Aufenthalt über Ephesus und Syrien nach Jerusalem zurückkehrt. Nicht lange nachher erfolgte

seine dritte große Missionsreise nach Galatien, Phrygien, Ephesus; hier, wo er 2 Jahre blieb, schrieb er den ersten Brief an die Korinthier, reiste sodann nach Macedonien und Hellas, von da nach dreimonatlichem Aufenthalte über Macedonien, Philippi nach Troas, Mitylene, Tyrus, Jerusalem aufs Fest, wo er in Gefangenschaft gerieth, die ihn zwei Jahre lang zu Cäsarea festhielt, und hierauf jedenfalls so lange zu Rom, daß er den im Brief an die Römer ausgesprochenen Wunsch in Betreff der dortigen Gemeinde verwirklichen konnte, womit seine uns bekannte Geschichte schließt.

4. So war durch seine Wirksamkeit das Christenthum in Syrien und Kleinasien, in Griechenland und bis nach Illyrien, ja in der Weltstadt Rom festgegründet, und zwar so, daß, insbesondere in den Städten, die die Mittelpunkte ganzer Provinzen und des Weltverkehres bildeten, auch Hauptgemeinden gestiftet waren. Allein dieß Alles war nur die Eine, mehr die äußere Seite seines Berufes; während das Evangelium den Heiden gebracht wurde, galt es zugleich die innere Einheit der Kirche, das lebendige Band der neuen Heidengemeinden mit der Urgemeinde zu erhalten; und auch hierin ging Paulus allen anderen voran, obgleich die ausgezeichnetsten der anderen Apostel dabei mitwirkten. Eben dieß war doch auch vorzugsweise seine große Aufgabe, so den universalen und den historischen Charakter des Christenthums in lebendiger Einheit zu vermitteln. Vor Allem war hiezu erforderlich, daß während sich eine Metropolis des Heidenchristenthums in Antiochia ausbildete, diese mit der Muttergemeinde in Jerusalem, der Metropole des Judenchristenthums und des Christenthums überhaupt in Verbindung trat. Hiezu trug Paulus schon bei, indem er die Beisteuer der Heidenchristen für die armen Gemeinden in Judäa beförderte, Apg. 11, 37 ff., welche Maßregel er später als stehende Praxis behandelt, Gal. 2, 10. 1. Kor. 16, 1 ff., 2. Kor. Kap. 8. und 9, 12 ff. Nicht nur um die äußere Unterstützung handelt es sich hiebei, sondern um die Verknüpfung der Gemeinden und die Bewahrung der Geistesgemeinschaft. Wir sehen in den paulinischen Briefen in starken Zügen einen großen Gegensatz, der sich nun entwickelt, zumal im Galater- und den beiden Corinthierbriefen, aber auch trotz allem Scheine des Gegentheiles, der so lange die Ausleger getäuscht hat, im

Römerbriefe selbst. Aber auch der Verfasser der Apostelgeschichte, so sehr er darauf ausgeht, die Einheit des Paulinismus mit dem Judenchristenthum darzulegen, verschweigt doch die Thatsache keineswegs, er zeigt vielmehr selbst wie eben dieser Gegensatz in Antiochien unter Einwirkung der jerusalemischen Gemeinde in offenen Streit ausbrach, so daß sich die beiden Metropolen fast feindlich gegenüberzustehen drohten. Es war von großer Wichtigkeit gewesen, daß die ersten Anfänge der Heidengemeinde in Antiochien von Jerusalem selbst ausgegangen waren; darin lag ein tiefes fast unzerreißbares Band, welches den Apostel Paulus wesentlich unterstützte; aber die strenger jüdisch Gesinnten in Jerusalem hatten sie doch nur als ein Faktum anerkannt, und waren nur durch Fakta zu dieser Anerkennung gedrängt worden. Nun sahen sie dieses Faktum riesenhaft anschwellen, — noch waren ihre inneren Bedenken nicht überwunden, kaum zum Stillschweigen gebracht, und schon mußten sie fürchten, von der Heidengemeinde die alte echte Muttergemeinde überflügelt zu sehen. Da mußte die Reaction ausbrechen, theils leidenschaftliche, theils ängstliche Zeloten traten an die Spitze, und nun erst war der Moment eingetreten, sich gründlich zu verständigen und dem Risse vorzubeugen. Der Hergang war nun näher folgender. Es kamen von Judäa herab Christen nach Antiochien, welche von den dortigen Heidenchristen die Beschneidung als Bedingung der Seligkeit verlangten, Apg. Kap. 15, 1., Leute, die zuvor Pharisäer gewesen waren, und auch jetzt als Christen noch an den pharisäischen Grundsätzen über das Gesetz festhalten wollten. Dem widersetzten sich nun Paulus und Barnabas auf das Entschiedenste. Es war bisher kein solches Ansinnen an die Heiden gestellt worden, und jetzt ging die Forderung nicht von den Aposteln als solchen, auch nicht von der Masse der Judenchristen überhaupt, sondern von einer extremen Partei aus, dieß stimmt ganz mit der Bezeichnung überein, welche Paulus diesen Leuten Gal. 2, 4. gibt (*δια τους παρεισακτους ψευδαδελφους*) und ebenso spricht er ganz in Uebereinstimmung mit der Apg. Gal. 2, 4. aus, wie er sich gegen solche Leute, Eindringlinge, welche doch nur dem Namen nach Christen waren, und die christliche Freiheit unter das Joch des Gesetzes knechten wollten, verhielt. Aber die Streitfrage, nun einmal offen ausgebrochen, bedurfte einer gründlichen

Erledigung, so daß die von beiden Seiten anerkannten Säulen der Kirche sich über die Verneinung jenes pharisäisch-christlichen Grundsatzes mit Paulus und Barnabas verständigten. Daher beschloß man in Antiochien eine Gesandtschaft nach Jerusalem zu diesem Zwecke, und wenn Paulus in Gal. Kap. 2. sich hiefür auf den Antrieb einer *ἀποκαλυψις* beruft, so mag diese und seine dadurch hervorgerufene Ansicht eben vornämlich diesen Beschluß vermittelt haben. Von dem nun, was in Jerusalem geschah, haben wir eine doppelte Darstellung in Apg. 15, 6—29. und Gal. 2, 1—10. Denn daß beide Reisen identisch sind, darf nach allen neueren Erörterungen wohl als ausgemacht angenommen werden, das entscheidet sich schon durch die Zeitbestimmung des Galaterbriefes. Ob die vierzehn Jahre dort von seiner ersten Reise an zu rechnen sind, oder von seiner Bekehrung an als dem Ausgangspunkt seiner ganzen Darstellung — in jedem Falle hatte er sein Heidenapostelamt mehr als ein Jahrzehent geführt, als diese Streitfrage angeregt wurde. Nach der Apostelgeschichte nun erfolgte in Jerusalem, nachdem Paulus mit seinen Begleitern von den dort befindlichen Aposteln und den Vorstehern der dortigen Gemeinde freundlich aufgenommen worden war, zuerst V. 4., eine Mittheilung der Angekommenen an die zu Jerusalem, über die großen Dinge, die Gott bei ihnen gewirkt. Allein schon bei dieser ersten Zusammenkunft, die von der nachherigen öffentlichen Versammlung unterschieden wird und einen privaten Charakter hatte, traten pharisäische Christen mit derselben Ansicht, wie die von jenen Eindringlingen in Antiochia behauptete, auf. Dieß veranlaßte nun die Veranstaltung einer förmlichen öffentlichen Gemeinde-Häupter-Versammlung V. 6. (*οἱ ἀποςολοι και οἱ πρεσβυτεροι συνηχθησαν*). Die Apostelgeschichte verschweigt uns nicht, daß es in derselben von Anfang an stürmisch zugegangen und die Gegensätze einander hienach schroff gegenüber gestanden. Allein Petrus trat in besänftigender Rede auf, und führt vor allen Dingen den Eiferern zu Gemüthe, daß durch Gottes Fügung, wie sie ja wußten, das Evangelium sich schon lange kräftig an Heiden bewiesen habe, solche gläubig geworden seyen, und das Zeugniß der heiligen Geistesgabe den Willen Gottes über ihre Aufnahme unbestreitbar bestätigt habe. Er führt sie hiermit zurück auf den Standpunkt, welchen die

jerusalemische Gemeinde zur Heidenbekehrung schon vor dem Wirken des Apostels Paulus eingenommen hatte. Dieß brachte wenigstens so viel Ruhe und Klarheit in die Verwirrung des Streites, daß man nun die geschichtliche Darstellung des Paulus und Barnabas gelassen anhörte. Die Entscheidung selbst aber wurde erst durch Jakobus herbeigeführt, er war es nach Allem, der bei der judenchristlichen Partei in größtem Ansehen stand (Gal. 2, 12), wie denn auch bei der ganzen jüdischen Einwohnerschaft Jerusalems, wegen seines streng gesetzlichen Lebens. Er nennt den Petrus bezeichnend mit seinem hebräischen Namen Simon. Vor Allem verweist er auf die Weissagungen des Alten Bundes, welche von der Aufnahme der Heiden- in die Theokratie reden; zur Entscheidung der Sache selbst aber macht er einen vermittelnden Vorschlag. Den Heidenchristen sollte die Erfüllung des statutarischen Gesetzes des Alten Testamentes nicht auferlegt werden, es sollte der Grund der Seligkeit nicht davon, sondern von der Gnade Gottes in Christo und dem Glauben an ihn allein abhängig gemacht werden. Aber um die Gemeinschaft der Juden- und Heidenchristen im täglichen Leben möglich zu machen, sollten die letzteren einen Schritt entgegenthun; den Juden ward es schwer, einen Heiden als rein anzusehen, und eben deßwegen auch einen Heidenchristen, wenn er sich nicht aller der Dinge gänzlich enthielt, welche zum Götzendienst gehörten oder daran erinnerten, und in Betreff welcher auch die Heidenchristen Manches aus ihrem früheren Leben in das Christenthum mitbringen mochten, wie umgekehrt die Juden aus dem ihrigen. So sollten denn die Heidenchristen die sogenannten Noachischen Gebote, welche man sich ohnehin als für alle Völker gegeben dachte, erfüllen, des Genusses von Götzenopferfleisch, Bluterstícktem, als vorzugsweise verunreinigend, und der *πορνεια* sich enthalten. Wie die letztere in diesen Zusammenhang kommt, ist räthselhaft erschienen. Allein sie ist hier zu fassen als eine Sache der Sitte, wie diese sich wohl bei heidnischen Völkern festgesetzt hat, so daß auch beim Uebertritt in das Christenthum nicht gleich der volle Begriff der Keuschheit gefaßt wurde, da seit Jahrtausenden dieser sinnliche Genuß nicht blos als ein adiaphoron, sondern als etwas Löbliches, eine gottesdienstliche Sache galt; das jüdische Gesetz hatte einen höheren Begriff der Keuschheit, wenn auch noch nicht den höchsten und

reinen des Christenthums. Hier handelt es sich in jedem Falle um eine gewisse Betheiligung am Götzendienst und damit zusammenhängender Sitte. Dieß war nun ohne Zweifel ein sehr weiser Vorschlag, der den Grundsatz des Evangeliums festhielt, die Gewissen nicht beschwerte, und doch die äußere Gemeinschaft zwischen beiden Theilen möglich machte, und dadurch die innere Verschmelzung anbahnen konnte. Diesen Vorschlag konnte auch Paulus ohne Bedenken annehmen. Die *πορνεια* widersprach ohnehin dem christlich-sittlichen Standpunkt, und im Uebrigen lag keine wesentliche Hemmung der Heidenchristen. Er selbst erkannte es für Gewissenspflicht, die schwächeren Mitchristen auf alle Weise zu schonen, Röm. 14, 13. 1. Cor. 10, 23 ff., insbesondere über den Genuß des Götzenopferfleisches äußert er sich ganz entsprechend, 1. Cor. 8. und 10. Die Götzen seyen zwar nichts Reales, aber die Opfer werden ihnen einmal dargebracht und die Christen können deßwegen keinerlei Theil haben. Freilich in dem auf dem Markte verkauften Götzenopferfleische liegt nichts Verunreinigendes; aber wenn sich Einer ein Gewissen daraus macht, so soll er diesem nicht entgegen handeln, und ebenso soll Jeder das Gewissen Anderer schonen. Hieraus geht hervor, in welchem Sinne jene Schranken aufgestellt werden konnten. Nachdem nun dieß zum Beschlusse erhoben war, wurde in diesem Sinne ein Schreiben an die antiochenische Gemeinde abgefaßt, und die ganze Gemeinde freute sich über diese Ausgleichung. Ganz diesem Berichte nun entsprechend, erzählt Paulus im Galaterbriefe, wie er und Barnabas sammt dem Heidenchristen Titus nach Jerusalem gekommen, wie aber der letztere keineswegs zur Beschneidung genöthigt worden sey, er selbst überhaupt gegenüber von jenen falschen Brüdern nicht einen Augenblick nachgegeben habe, V. 5., auch haben die Angesehensten nichts am Evangelium geändert, V. 6., im Gegentheile sich überzeugt, daß er mit dem Evangelinm unter den Heiden specifisch betraut sey, so gut wie Petrus unter den Juden, V. 7. Hier ist allerdings nicht von der öffentlichen Versammlung und Berathung ausdrücklich die Rede; aber es ist in Uebereinstimmung mit der Apostelgeschichte berichtet, daß er und Barnabas in dieser Frage in Jerusalem gewesen, daß daselbst die Grundwahrheit des Evangeliums nach seiner Ueberzeugung nicht angetastet worden sey,

daß vielmehr die Hauptapostel ihm und dem Barnabas die Hand zur brüderlichen Gemeinschaft gereicht haben, daß man die Beschneidung und damit überhaupt die Beobachtung des mosaischen Gesetzes von den Heidenchristen nicht verlangt, und daß man seinen Heidenapostelberuf als ausgemacht betrachtet habe, in völliger brüderlicher Vereinigung. Wurde so Paulus, obgleich von falschen Brüdern angefochten, doch selbst von den angesehensten Aposteln anerkannt, so lag darin für seine Lehre die glänzendste Darlegung seiner apostolischen Unabhängigkeit; sie wurde ihm anerkannt, um des thatsächlichen Beweises seines Berufes willen. Und darum war es ihm in seiner Ausführung zu thun. So konnte er sich wohl darauf beschränken, hier im Briefe von jener Reise nur das zu berichten, was sein dort bethätigtes Verhältniß zu den Aposteln nach der Privatverhandlung, die er mit ihnen hatte, und die dann in jener Versammlung ihren Ausdruck und ihre Folge fand, betraf. Dagegen mußte Lukas den Apostelkonvent selbst berichten, als Geschichtschreiber, der genauere Nachrichten über den Entwicklungsgang der Kirche überhaupt geben will. Und wenn er hiebei das Versprechen der Beisteuer für die armen Judenchristen (Gal. 2, 10.) nicht berührt, so hat er doch diese Thätigkeit des Paulus selbst sonst genügsam erwähnt. Am wenigsten streitet das spätere Benehmen des Petrus in Antiochien Gal. 2, 11 ff. mit der Art, wie er nach der Apostelgeschichte in dieser Angelegenheit aufgetreten ist; denn wenn er dort nicht diesen Grundsätzen gemäß handelt, so spricht Paulus deutlich genug aus, daß dieß nicht darum geschehen, weil er eine andere Ansicht gehabt. Vielmehr ist es eine Akkomodation an die strengen Judaisten, welche Paulus mit den Worten ὑποςέλλειν und ὑπόκρισις scharf charakterisirt, als Widerspruch mit der eigenen Ueberzeugung — ein Benehmen, in welchem er allerdings die größte Ungerechtigkeit gegen die Heidenchristen und gegen die Wahrheit des Evangeliums selbst sehen mußte, um so gefährlicher, als durch sein Beispiel sich auch Andere wie Barnabas hinweisen ließen. In seiner Anrede an ihn Gal. 2, 14—16. behandelt ihn Paulus ganz offenbar als einen solchen, der früher seine eigene Ansicht getheilt habe, und eben darum konnte ihm Petrus nichts antworten.

5. Aber mit diesem Beschlusse, mit seiner Annahme zu Antiochien,

und damit, daß Paulus selbst bei jeder Gelegenheit im Sinne desselben zu handeln ermahnt, Apostelg. 16, 4. Röm. 14. 1. Cor. 8. und 10., ist der Streit freilich noch nicht abgeschlossen. So stellt es auch die Apostelgeschichte nicht dar. Als Paulus nach Jahren wieder nach Jerusalem kommt, Apostelg. 21., sehen wir, wie groß noch die Spannung zwischen Heiden- und Judenchristen ist. Zwar von den Heidenchristen verlangen diese Palästinenser nicht mehr die Beobachtung des Gesetzes. Aber die Frage war in ein neues Stadium dadurch getreten, daß sie meinten, Paulus weise auch die Judenchristen auswärts an, es nicht mehr zu halten. Dieß aber war ihnen unerträglich; das Gesetz sollte doch mindestens noch den ehemaligen Juden Gewissenssache seyn. Die Gährung in diesen jüdischen Gemeinden war also noch groß. So konnte denn die Reaktion immer von Neuem ausbrechen, um so mehr, als bei der großen Zunahme der Gemeinde auch unter den Juden (Apostelg. 21, 20.) gewiß viele nur oberflächlich vom Christenthum Berührte mit eingetreten waren, die nur die Hoffnung auf den zu erwartenden Messias äußerlich mit dem Glauben an die Messianität Jesu vertauscht hatten und die leicht und widerstandslos von dem pharisäischen Zelotengeiste hingerissen werden konnten. Aber auch in den Gemeinden, welche er selbst gegründet, mußte er diesen Saamen ausgestreut sehen; ja bald konnte die Reaktion dieser *κακοι ἐργαται* in den galatischen Gemeinden das Haupt so mächtig erheben, daß sie selbst wieder Beschneidung der Heidenchristen verlangten. In Corinth wurde sein apostolisches Ansehen von dieser Seite aus angegriffen, daß er Schutzreden desselben in seinen Briefen schreiben mußte, in Rom selbst mußte er der Meinung begegnen, als ob das Heil aus der Gesetzesgerechtigkeit komme. Aehnliche Erscheinungen erkennen wir in Philippi. Die Judenchristen mußten immer aufs Neue gesteigert werden, so lange sie mit den Juden selbst an der Stätte des Heiligthums zusammen lebten, welche in Paulus den Schänder des Gesetzes sahen. Erst die Zerstörung der Stadt und die Vernichtung des Tempels konnte den Gegensatz überwinden. Und doch ließ sich Paulus durch das Alles nicht beirren, weder in seinen großen Grundsätzen der evangelischen Freiheit, noch in der erhabenen Milde und versöhnlichen Duldsamkeit seines Verfahrens, in der er den Schwachen sich bequemt, wo es nur irgend

geschehen kann, Apostelg. 21, 26. Wie ein Fels im Sturm steht er unter den gährenden Elementen, des Sieges gewiß.

6. So weit führen uns die Nachrichten des neutestamentlichen Geschichtsbuches über die apostolische Zeit. Nur Blicke öffnet uns die übrige Literatur des neuen Testaments, zumal die johanneischen Schriften, auf eine vierte Entwicklungsstufe der christlichen Gemeinschaft. Aber das ist sicher, daß sie uns auf einen Standpunkt versetzen, auf welchem der Kampf ausgekämpft und der Gegensatz des Juden- und Heidenchristenthums beseitigt erscheint. Auf diesem Boden ist es eine zur ruhigen, unbestrittenen Gewißheit gewordene Thatsache, daß durch Mosen nur das Gesetz, durch Christum aber Gnade und Wahrheit geworden ist, daß der Alte Bund zwar eine göttliche Veranstaltung war, das Christenthum aber etwas wesentlich Neues ist. Bei dem Briefe an die Hebräer könnte man, da in ihm so vielfach auf den alttestamentlichen Gottesdienst hingewiesen ist, einen Wink erwarten, daß dieß Alles nicht mehr bestehe, und hat schon daraus, daß ein solcher fehlt, schließen wollen, er sey noch vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt. Allein eben so gut kann der Vorgang dieses Ereignisses Anlaß geworden seyn, nachzuweisen, wie das Gesetz und sein Inhalt jetzt, nachdem es nicht mehr bestehe, im Christenthume erfüllt sey. Und gerade das scheint seine Absicht zu seyn, zu zeigen, wie von dem unter der Hülle des Alten Bundes beschlossen gewesenen Heile Nichts verloren gegangen, sondern Alles erfüllt sey, so daß auch hieran sich bestätigen kann, wie die Zerstörung des Tempels, durch welche der Gegenstand und Mittelpunkt des Streites seinen Halt verloren hatte, epochemachend für diesen letzten Umschwung gewesen ist. Unter den Antilegomenen des Neuen Testaments ist es der zweite Brief Petri, welcher aller kritischen Wahrscheinlichkeit nach in diese spätere Periode fällt, und auch in ihm finden wir eine Ausgleichung der Gegensätze ausdrücklich erwähnt und als thatsächlich vorausgesetzt, 2. Petri 3, 15 f. Zwar finden wir auch noch später in der ältesten Kirchengeschichte die Spuren eines verzweifelten Kampfes von Resten der judaistischen Richtung in der Kirche, so in den Clementinen ꝛc. Hier mußte diese Richtung selbst schon ihren Charakter ganz verläugnen, um sich nur noch irgend einen Schein von Haltbarkeit zu geben. Daher erscheint das Ju-

denchristenthum dort selbst schon christianisirt und universalisirt, zum deutlichen Beweis der unläugbaren vorangegangenen Einigung; die paulinische Stellung wird dann dem Petrus vindicirt, Paulus selbst aber erscheint als Extrem in marcionitischer Weise. Nehmen wir noch hinzu, wie der tragische Ausgang des zweiten jüdischen Krieges unter Hadrian, der die Reste der jüdischen Nation vernichtete, auch das jüdische Element in der christlichen Kirche zu beugen dienen mußte, so vollendet sich uns das Bild, wie die christliche Gemeinschaft immer unabhängiger von der jüdischen Nationalität werden konnte.

III. Die äußere Bethätigung der apostolischen Gemeinde.

1. Die Kämpfe der apostolischen Kirche mit der Welt.

§. 50.

Die so zu ihrer Selbstständigkeit entwickelte christliche Kirche konnte sich nur unter mannigfachen Kämpfen mit der Welt in Gestalt des jüdischen und heidnischen Geistes verbreiten, in welchen sie sich aber eben in ihrer eigenthümlichen Kraft erprobte.

1. Das jüdische Wesen bestand in einem einseitigen Versinken in das Gesetz, und damit vornämlich einerseits in dem übermüthigen, selbstgerechten Beschränken der göttlichen Gnade auf die jüdische Nation mit Ausschluß aller andern Völker, andererseits dem Festhalten an der statutarischen Gesetzlichkeit. Diesem tritt nun das Christenthum als Gesammtleben, wie es von Christo ausging, sehr entschieden entgegen, als freier, lebendiger Geist, für alle Völker und Zeiten bestimmt, so daß dabei das Göttliche sowohl als das Zeitliche des alten Bundes

anerkannt wurde, indem jener Geist sich als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten geltend machte. Ganz gemäß dem Vorgange Jesu selbst. Welchen schweren Kampf hiebei die sich entwickelnde christliche Gemeinschaft gegen die Reaktion des Judenthums zu bestehen hat, haben die Stufen ihrer Entwicklung, insbesondere aber die Wirksamkeit des Apostels Paulus schon gezeigt. Gehen wir noch näher auf die Elemente ein, mit welchen das Christenthum hier zu kämpfen hatte, so ist die praktisch-judaistische Richtung von der mehr beschaulich- und theosophisch-gearteten zu unterscheiden. Jene, die praktische, hat sich als pharisäisch-artige auf ihrer Spitze uns gezeigt in jener Forderung, daß die Heidenchristen sich beschneiden lassen und das mosaische Gesetz erfüllen sollen. Die Forderung drang nicht durch; aber eben dieses Mißlingen und die bei der Empfänglichkeit der Heiden so gewaltige Wirksamkeit des Paulus reizte diese Zeloten nur um so mehr, wie wir an den galatischen Vorgängen gesehen haben, so wie sich auch dort zeigt, daß sie selbst Heidenchristen in ihren Wahn mit fortrissen. Milder scheinen sie in Corinth aufgetreten zu seyn, wo sich der judaistische Theil der Gemeinde in zwei Parteien schied, *οἱ του Κηφα*, Petriner, und *οἱ του Χριςου*, Christiner, welche letztere sich, wie es scheint, einer noch direkteren und engeren Verbindung mit dem Herrn rühmten, vielleicht indem sie sich an Jakobus hielten; das Hauptmoment, welches uns von ihnen bekannt ist, ist nur ein indirektes Entgegenarbeiten gegen die paulinischen Grundsätze, dadurch, daß sie die apostolische Autorität des Paulus, wenigstens im Vergleiche mit der der älteren Apostel, bestritten. Aehnlich müssen sie in Philippi aufgetreten seyn, wo der Apostel ihnen seine eigenen jüdischen Ansprüche (3, 2—21.) entgegenhält; zugleich aber hat er dort Ursache, ihren moralischen Charakter anzugreifen. Solche Menschen hatten sich nach Röm. 16, 17—20. auch in Rom, wo der Stock der Gemeinde ohne Zweifel judenchristlich und mild judaistisch war, eingeschlichen. Man kann aus dem Inhalte des Römerbriefes nicht schließen, daß es sich gar nicht mehr um die Frage der Beschneidung gehandelt habe, ja nicht einmal sagen, daß dieselbe gar nicht erwähnt sey, vgl. Kap. 4. Eben so wenig läßt sich aus Kap. 9—11. schließen, die Judaisten haben sich hier überhaupt jeder Bekehrung der Heiden widersetzt, diese Kapitel erklären sich ganz

gut, wenn der Apostel nur dem judaistischen Bedenken zu begegnen hatte, daß bei der thatsächlichen Nichtannahme des Evangeliums von so vielen Juden doch die alttestamentlichen Verheißungen am Volke nicht in Erfüllung gehen, was dann zu einem Bedenken gegen den messianischen Charakter des Evangeliums werden konnte. Aber allerdings zeigt der Römerbrief eine eigenthümliche Modifikation der praktisch-judaistischen Richtung in Kap. 14., wo der Apostel Schwache und Starke in der Gemeinde unterscheidet, und als die Schwachen die bezeichnet, welche einen Unterschied unter den Speisen machen, so daß sie nur Vegetabilien essen, und sich wohl auch des Weines enthalten, V. 21. Zugleich hielten sie auf den Unterschied der Tage. Eine ascetisch-judaisirende Richtung vertrat schon Jakobus in Jerusalem; sie konnte als schwächliche Aengstlichkeit sich überall innerhalb des Christenthums geltend machen: aber sie konnte auch mit einer theosophischen Weltanschauung in Verbindung treten, und so finden wir sie denn wirklich im klaren Unterschiede von dem blos praktischen Judaismus durch den Apostel Paulus in Col. 2, 16 f. bekämpft. Ascetisch sind diese Judaisten auch, aber nicht blos im gesetzlichen Sinne; sie gehen weiter in der Art des Essäismus, zugleich aber üben sie eine abergläubische Verehrung höherer Geister, und dieß führt auf einen Zusammenhang mit der den Orient durchziehenden Theosophie, von welcher der Essäismus selbst doch auch nur eine Abzweigung war. Alle diese Formen jüdischer Richtung hatte das Christenthum zu überwinden. In diesem Läuterungsprocesse blieb vom Alten Testamente nur der ethische Monotheismus zurück, die Form der göttlichen Offenbarung und die Rückbeziehung auf einen geschichtlich vorbereitenden Entwickelungsgang.

2. Aber auch der Geist der heidnischen Welt trat dem Christenthum entgegen. Das Wesen des Heidenthums war Versinken in die Natur, theils mit naturalistischem Unglauben und Aberglauben, theils mit moralischer Abstumpfung und selbsterwähltem Gottesdienst, der Unglaube hatte allmälig dem Bedürfnisse des Theismus Raum gegeben, aber damit war zugleich der naturalistische Aberglaube eingetreten, indem das Bedürfniß der Erhebung über die Natur zu einem immer weiter verbreiteten Systeme der Magie geführt hat, die vorzüglich vom Orient, namentlich von Chaldäa und Egypten aus den Weg bis in den

Mittelpunkt des römischen Reiches fand. Dieser heidnischen Magie nun begegnete auch das Christenthum auf dem Wege seiner Ausbreitung und mußte sie überwinden. Auch von diesem in der Natur der Sache liegenden Kampf gibt uns die Apostelgeschichte Beispiele, Kap. 8. an dem Magier Simon, Kap. 13, 8—13. an Elymas, ferner Kap. 19, 19 f. Die Magie hatte sich auch mit dem Judenthum verbunden, sehr gewöhnlich, wie Josephus erzählt, in der Form des Exorcismus, aber auch in anderen Gestalten. Die γοητες in 2. Tim. 3, 13. könnten an und für sich auch nur überhaupt Betrüger seyn, aber dem Zusammenhange nach sind sie es ohne Zweifel ebenfalls in dieser specifischen Bedeutung. Wie andererseits mit dem heidnischen Naturalismus die Idololatrie und damit wieder die sinnliche Versunkenheit zusammenhing, hat Paulus selbst Röm. 1. gezeigt, vgl. auch 1. Cor. 6, 9—11. Ephes. 4, 17—19. Diese heidnische Unsittlichkeit mußte nun auch da, wo das Christenthum auf heidnischem Lebensgebiete Wurzel faßte, immerhin wenigstens in Gestalt der Versuchung, aber auch einer nicht überwundenen Versuchung auftreten, und hatte sich auf heidnischem Gebiete eine Sitte in jenem schlimmen Sinne festgesetzt, so war das Christenthum wenigstens nicht gleich von Anfang an im Stande, die ganze Sitte umzuwandeln, um so mehr als die bekehrten Heiden immer noch in Beziehung zu den unbekehrten standen und die Convenienz noch eine große Macht über sie ausübte. Die Apostel selbst verlangten nicht einmal, daß die Christen sich von jeder geselligen Berührung mit den Nichtchristen zurückzögen, wie denn Paulus den Fall setzt, daß sie von ihnen zu Götzenopfermahlzeiten wie zu anderen Mahlzeiten eingeladen wurden, wogegen er im Allgemeinen Nichts einwendet, 1. Cor. 10, 27 ff. So wird es nun aber sehr begreiflich, wie die Apostel zu ihrer Zeit gegen Ueberreste heidnischer Sitte zu kämpfen hatten, wie der schwere 1. Cor. 5, 6. abgehandelte Fall und die Erwähnung der πορνεια in Apostelg. 15, 20. zeigt, sowie die allgemeineren und besonderen Ermahnungen, Ephes. 4, 17 ff. 5, 3 ff. Röm. 13, 11 ff. 1. Cor. 10, 14 ff. 1. Thessal. 4, 4 ff. 1. Petr. 4, 1 ff. Die Tendenz, in heidnischen Libertinismus zurückzufallen, sehen wir ausdrücklich bekämpft in dem 1. Briefe Johannis Kap. 3. vgl. 5, 21., in dem 2. Petrinischen und dem Judasbriefe, in der Offenbarung Johannis, 2, 14 f. 20, 3. 4. Antinomi-

stische Richtungen konnten sich an den paulinischen Idealismus, ihn verfälschend, anschließen. Und wie der jüdische Eifer auch die Heidenchristen da und dort ergriff, so sehen wir nun auch hier umgekehrt jüdische Zeloten zugleich von diesem Libertinismus angesteckt, vgl. Phil. 3, 18. Röm. 16, 18. Tit. 1, 10—16. Sonst boten sich wohl auch dem Christenthum im Hellenismus und Heidenthum wichtige Anhaltspunkte dar, nicht nur sofern dort das Bedürfniß des Glaubens an einen lebendigen, die Welt begründenden Gott erwacht war, sondern namentlich auch sofern eben der Universalismus des Evangeliums dem Zuge der hellenischen Bildung und des römischen Volksgeistes entgegenkam und in höherem Sinne wahr machte, was jetzt eben der religiöse Synkretismus erstrebte. Wenn es aber dabei doch immer die riesengroße Aufgabe des Christenthums blieb, den Geist der alten Zeit zu überwinden, und in dem freien lebendigen Geist aus Gott ein neues die Welt umschaffendes Princip zu setzen, so erklärt sich leicht, wie dasselbe überall, aber namentlich da, wo es neue Nationen in seinen Kreis zog, einen ungeheuren Kampf der Gährung zu bestehen hatte, in welchem die heterogenen Elemente des geistigen Lebens allmälig ausgeschieden werden sollten.

2. Die Verfassungsformen der apostolischen Kirche.

§. 51.

In der Erfüllung ihrer großen Aufgabe war es der christlichen Gemeinschaft nothwendig, sich in entsprechender äußerer Form zur organischen Einheit ausbilden, wie wir dieß stufenweise erfolgen sehen, so jedoch, daß mit den festen Formen die freie Geistesthätigkeit ungestört verbunden bleibt.

1. In der Erfüllung dieser großen Aufgabe war es der christlichen Gemeinschaft nothwendig, sich auch in entsprechenden äußeren Formen zu einer organischen Einheit auszubilden. Wir haben die Geschichte der christlichen Gesellschafts-Verfassung im Neuen Testamente hier nicht ausführlicher zu untersuchen, und müssen uns auf Andeutung des Cha-

rakters der Entwicklung beschränken. Das Christenthum erzeugte, wie jedes kräftige Gesammtleben, die Formen seiner Gliederung aus sich selbst, aber unter Benützung dessen, was geschichtlich vorlag. Und dieß war vorzugsweise die jüdische Synagogen-Einrichtung, als die nächstliegende Basis eines Organismus für gemeinsame religiöse, besonders gottesdienstliche Zwecke. So gestaltet sie nun auf der Einen Seite feststehende Formen, bestimmte Aemter, Zeiten, Handlungen. Aber nirgends geht ihr noch durch diese Festsetzungen die Freiheit der Bewegung des christlichen Geistes verloren. Wir haben in der Geschichte der Entwicklung zwei Stufen zu unterscheiden, die erste fällt auf die Zeit der Gründung der Gemeinde in Jerusalem, die zweite auf die der begonnenen auswärtigen Verbreitung des Christenthums. Es gehörte zu der glücklichen Begründung der christlichen Gemeinschaft überhaupt, daß das Christenthum sich zuerst an einem bestimmten festen Punkte zur Gemeinde organisiren konnte, daß es dazu die nöthige Zeit der Ruhe hatte. In diesen ersten Anfängen war die Gemeinde dadurch gleichsam ursprünglich organisirt, daß der Herr selbst die Zwölfe aus der Zahl der durch ihn gebildeten Jünger als seine Apostel ausgezeichnet hatte. Um sie sammelte sich die Gemeinde. Sie waren die natürlichen Häupter und es waren ihrer eben so viele, daß auch, als die auswärtige Wirksamkeit begann, doch noch immer genug in Jerusalem bleiben konnten. In dieser frühesten Zeit finden wir als erstes Bedürfniß und Band der Gemeinschaft den gemeinsamen Gottesdienst, Apostelg. 2, 42. 46. 47., und in Verbindung damit ein vielfaches Zusammenleben überhaupt, namentlich gemeinsame Mahle in Verbindung mit dem Brodbrechen. Ja, die Gemeinschaft wurde eine nach außen so innige, daß sie auf den ersten Blick wie als totale Gütergemeinschaft dargestellt scheinen kann. Allein aus der Geschichte des Ananias und der Sapphira, besonders aus der anklagenden Rede des Petrus geht hervor, daß es nur eine umfassende Vereinigung war, jedem Bedürfnisse helfend entgegen zu kommen. Dem Geiste nach war Allen Alles gemein (4, 22.), der That nach aber blieben es einzelne, wenn auch sehr großartige, immer doch nur theilweise und gänzlich freiwillige Opfer. Wir sehen dasselbe bestätigt durch den Zweck des Diakonenamtes und durch Spuren aus der nachfolgenden Zeit, wie 12, 12., wo ein Haus als Pri-

vatbesitz der Mutter des Marcus aufgeführt ist, das sie aber allerdings der Gemeinde zum gemeinsamen Gebrauche darbot. In derselben Zeit sehen wir schon die ersten Anfänge weiterer Gliederung im Gemeindeleben, die sich auf natürlicher und sittlicher Basis begründet, die νεωτεροι, νεανισκοι, Apostelg. 5, 6. 10. leisten die Hilfsdienste in äußeren Dingen im Gemeindeleben. Bald darauf, als die Gemeinde wuchs, trat noch ein Bedürfniß bestimmterer Einrichtung hervor: die Fürsorge für die Armen, welcher sich die mit dem Lehramte beschäftigten Apostel nicht länger widmen konnten, erforderte bestimmte Personen, so wählte man die Diakonen zu diesem Zwecke, Apostelg. 6. So schuf der Geist die Gemeinschaft, das äußere Bedürfniß führte weiter in der äußeren Organisation, aber unter Wahrung des Geistes der christlichen Freiheit, die Apostel waren und blieben die von dem Herrn selbst eingesetzten Häupter der Gemeinschaft., übrigens aber war die Gemeinde bei ihrer weiteren Organisation von Selbstthätigkeit nicht ausgeschlossen, dieß sehen wir an der Wahl, durch welche die Diakonen eingesetzt wurden, Apostelg. 6, 2. 3., ja selbst bei der Ergänzung des Apostelkreises (Kap. 1, 12—26.) fand eine Mitbetheiligung der Gemeinde Statt. Eine zweite Stufe der äußeren Form des Gemeindelebens tritt aber nun mit der weiteren Ausbreitung des Christenthums ein. Außer den Diakonen, männlichen und weiblichen, finden wir nun allmälig πρεσβυτεροι in den Gemeinden aufgestellt, Vorsteher der Gemeinde, welche um so nöthiger wurden, je weniger die Apostel selbst bei der Vervielfältigung der Gemeinden und bei ihren häufigen Entfernungen diesem Berufe allein mehr genügen konnten. Wir haben keine Erzählung vom Ursprunge dieses Amtes, es muß aber sehr frühe aus dem Bedürfniß herausgewachsen seyn und schloß sich ohne Zweifel an die Synagogen-Einrichtung an. Die Apostel, als die von dem Herrn selbst eingesetzten Häupter, setzten Lehrer und Vorsteher da ein, wo sie eine Gemeinde gestiftet hatten und sorgten dadurch für ihre Fortdauer. Die πρεσβυτεροι heißen auch ἐπισκοποι und wir finden keine Spur im Neuen Testamente, aus welcher hervorginge, daß zwischen Beiden schon ein Unterschied oder die ἐπισκοποι zu Häuptern der πρεσβυτεροι geworden wären.

2. Aber überall verband sich mit diesen feststehenden Formen in

der apostolischen Gemeinde die freie Geistesthätigkeit, was sich am meisten an den Aussprüchen des Apostels Paulus über die *χαρισματα*, 1. Cor. 12. und 14. zeigt; die Apostel blieben immer unbestritten die ersten, aber selbst neben ihnen sollten die Gaben des Geistes frei in der Gemeinde wirken, 1. Cor. 12, 23—31. Zunächst war da die Gabe des Wortes in zwiefacher Gestalt, in dem reflexionsmäßigen Unterricht der *διδασκαλοι* und dem unmittelbaren Ausdruck der Begeisterung bei den *προφηται*, deren Thun das nur mehr individuelle der Selbsterbauung zugehörige *γλωσσαις λαλειν* verwandt ist. Die Zungenredner sind keine Irrlehrer, vgl. 1. Cor. 14, 18., aber Unordnungen kamen beim Zungenreden vor, die in Verbindung mit den Parteiwirren standen, und dagegen spricht der Apostel. Diese Gaben kamen in den gottesdienstlichen Versammlungen zur Anwendung, wo nicht blos Einer, sondern Mehrere der Reihe nach sprachen. Außerdem gab es noch Charismen, welche sich auf die äußere Leitung der Gemeinde bezogen, 1. Cor. 12, 28., die *κυβερνησεις*, die *ἀντιληψεις*, wie Armenpflege, Krankenpflege; ferner die außerordentlichen Kräfte, um Uebeln des gemeinsamen Lebens abzuhelfen, die *δυναμεις*, insbesondere die *χαρισματα ἰαματων*. Alle bezogen sich auf das einheitliche Leben der Gemeinde und sollten durch die Liebe getragen seyn. Daß nun jeder dieser Seiten, dem festen Amte und der freien Geistesthätigkeit ihr Recht widerfuhr, dieß zu wahren, war Aufgabe der christlichen Weisheit, und wir sehen in der apostolischen Zeit beide noch um so inniger verwachsen, je lebendiger der Geist selbst noch war. Später sehen wir sie auseinander gehen. Die festen Formen bilden sich immer mehr äußerlich aus, bis zuletzt ein ganzes System der Hierarchie dasteht. Andererseits tritt auch die Freiheit des Geistes in Einseitigkeit hervor im Montanismus, wo man auf die unmittelbaren Gaben allen Werth legte. Aber eben durch das harmonische Nebeneinanderbestehen charakterisirt sich die apostolische Zeit noch als die frühere Stufe der Entwicklung.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre der Apostel.

Erstes Hauptstück.

Die apostolische Lehre im Allgemeinen.

I. Die apostolische Lehre in ihrer Einheit.

1. Die Einheit in Charakter und Ursprung.

§. 52.

Die apostolische Lehre, wie wir sie auf den Grund der sämmtlichen Lehrschriften des Neuen Testaments unter Vergleichung mit den andern neutestamentlichen Schriften zu entwickeln haben, gibt sich als das in den Aposteln und durch sie zum Bewußtseyn gekommene, in der Form der Lehre ausgeprägte christliche Leben. Dieselbe zeigt eine gemeinsame Quelle, indem sie sich einerseits geschichtlich auf die erfahrungsmäßige Kenntniß der Apostel von der persönlichen Erscheinung sowohl, als von der Lehre Jesu Christi stützt, und andererseits in dem ihnen mitgetheilten Geist Christi ihre unmittelbare innere Quelle und Gewähr zu haben den Anspruch macht.

1. Die apostolische Lehre will eine Lehre seyn, die das Leben in sich hat. Die Apostel und apostolischen Lehrer schließen sich selbst mit ein in die Theilnahme an dem neuen Leben in Christo und lehren, wie ihre ganze Darstellungsweise zeigt, als solche, die mitten in der lebendigen Wahrheit selbst stehen; und nur so kann man die neutestamentlichen Lehren richtig auffassen. Der vollständige Beweis hiefür muß in der ganzen Darstellung ihrer Lehre liegen. Wenn wir hier vorläufige Nachweisungen geben wollen, so können wir gleich an einer Schrift, in welcher die christliche Lehre noch weniger entwickelt ist, sehen, wie der Verfasser sich und alle, die mit ihm Antheil am Christenthum haben, als Solche betrachtet, welche von Gott durch das Wort der Wahrheit geistig gezeugt sind, Jak. 1, 18. — durch dasselbe Wort der Wahrheit, welches auch er verkündigt, und welches V. 21. ohne Widerstreben, durch Sanftmuth soll aufgenommen werden, als ein den Glaubigen eingepflanztes Leben, das ihre Seelen erretten kann. Wer also die Wahrheit, die hier gelehrt wird, innerlich aufnimmt, dessen Seele wird innerlich befreit, es wird ein aus Gott stammendes Leben in ihm erzeugt. Derselbe Grundgedanke ist allen apostolischen Lehrschriften gemeinsam, vgl. z. B. 1. Petr. 1, 3. 23. 25. 1. Joh. 1, 3. 1. Cor. 9, 27. Damit hängt zusammen, daß die Lehre in diesen Lehrschriften nicht als die eigene, selbst ersonnene Lehre der Apostel und apostolischen Schriftsteller mitgetheilt wird, aber freilich eben so wenig als eine fremde, nur von außen überlieferte, oder gar als ein Aggregat von verschiedenartigen Lehren, sondern wie das christliche Leben, dessen Ausprägung die Lehre ist, aus Gott ist, so ist auch die Lehre selbst Wort Gottes, zunächst als die Kraft, durch welche Gott dieses neue Leben hervorruft, Jak. 1, 18., Gotteskraft zur Erlösung und zum Heil, Röm. 1, 16. Jak. 1, 21. Indem die Apostel das Wort mittheilen, theilen sie es mit als ein solches, das auch an ihnen diese lebendigmachende und befreiende Kraft schon bewährt, und darum mit der Kraft und Lebendigkeit der eigenen Erfahrung, unter Erweisung des Geistes und der Kraft, 1. Cor. 2, 4. Hebr. 2, 3. 4. Eben daher gestaltet sich die Darstellung der christlichen Wahrheit in diesen neutestamentlichen Lehrschriften so, daß zwar auch Nachweisungen von der Wahrheit des Dargestellten gegeben werden, aber die eigentlich

überzeugende Kraft des Dargestellten auf der vorausgesetzten oder auch zuweilen angedeuteten Uebereinstimmung des Dargestellten mit der eigenen Erfahrung der Leser beruht. So kommt es, daß die Erweisung des Geistes und der Kraft nur bedingter Weise, d. h. nur an denjenigen Lesern wirklich sich erzeigt, welche in den von der christlichen Wahrheit bezweckten sittlich-religiösen Lebensproceß sich einführen lassen.

2. Die apostolische Lehre hat nach den neutestamentlichen Schriften einen gemeinsamen Ursprung:

a) einen geschichtlichen, die erfahrungsmäßige Kenntniß der Apostel von der Erscheinung und Lehre Jesu Christi. Was die Apostel in ihrem Beruf lehrten, ist zunächst aus dem, was Jesus selbst lehrte, abzuleiten, aber eine nicht minder reiche Erkenntnißquelle für die Apostel ist seine Persönlichkeit selbst gewesen, und seine Geschichte, soweit sie Zeugen davon waren. Theils der Umgang mit dem Herrn selbst in den verschiedensten Situationen, theils die Hauptthatsachen seiner Geschichte waren eben so sehr, wie sein Wort, geeignet, den Aposteln Licht zu geben über das, was für sie Hauptgegenstand der Lehre werden mußte, die Person und das Werk Jesu Christi. Daher auch Alles, was der Herr mündlich mit ihnen verhandelt hatte in Betreff seiner Person und seines Werks so wenig bei ihnen haftete, so lange sie nicht seine ganze Geschichte bis zu seinem Scheiden aus der Sichtbarkeit miterlebt hatten. Diese Erlebnisse waren die sittliche Schule, wodurch die Apostel zu einer richtigen Auffassung der Person und des Werks Christi herangebildet wurden, und worin die Vorbereitung zu der eigenthümlichen Geistesbegabung lag, welche nach der Erhöhung des Herrn eintrat. Wir sehen daher auch in den apostolischen Lehrschriften, daß das Zurückgehen auf die persönliche Erscheinung des Herrn und auf sein Wort den Aposteln wesentlich war, Joh. 1, 16. 18. 1. Joh. 1, 1—3. Sie betrachteten sich als Zeugen Christi, seines Lebens und seines Leidens, 1. Petr. 5, 1. Hebr. 1, 1. 2, 3. So ist ihr Beruf namentlich Apostelg. 1, 21. aufgefaßt, vgl. Joh. 15, 27. Wenn das Wort der Wahrheit als das göttlich neubelebende und erlösende, Jak. 1, 18. 21., gerühmt wird, so ist darunter das, was von Christo selbst verkündigt war, wesentlich mitverstanden,

ja als die Substanz des Ganzen betrachtet. Freilich ist einer von den apostolischen Verfassern, und zwar einer, der durch seine Fruchtbarkeit voransteht, nicht in der Schule Jesu gewesen, aber doch steht auch er in Beziehung zu der geschichtlich bezeugten Erscheinung Jesu Christi. Auch dieser Apostel beruft sich auf die geschichtlichen Thatsachen der Erscheinung des Herrn, sowohl auf die erfahrungsmäßige Erkenntniß, welche ihm selbst zu Theil geworden war, 1. Cor. 15, 8. vgl. 11. 1. Cor. 9, 1., als auf das geschichtliche Zeugniß Anderer, welches ihm zu Gebot stand, und welches er mit großer Sorgfalt darlegt, 1. Cor. 15, 3—7., und er gerade kommt immer wieder auf's Neue auf diese geschichtliche Grundlage zurück, nämlich auf die Hauptwendepunkte des Lebens Jesu Christi, deren ganzen Lehrgehalt er auf's Reichlichste ausgehoben und ausgebeutet hat, vgl. 1. Cor. 2, 2. 15, 14. 17.

b) Aber bei dieser geschichtlichen Quelle der erfahrungsmäßigen Kenntniß von der Person und Lehre Jesu bleiben die Apostel nicht stehen, wenn sie uns einen Blick eröffnen in die Quellen ihrer Erkenntniß, sondern sie berufen sich zugleich auf den nach den Abschiedsreden bei Johannes ihnen verheißenen und nach Apostelg. 2. ihnen mitgetheilten Geist Christi, in welchem sie die unmittelbare innere Quelle und Gewähr ihrer Lehre zu haben den Anspruch machen. Ausdrücklich erklärt das Petrus nicht nur in der Pfingstrede Apostelg. 2., sondern auch 1. Petr. 1, 12., ebenso zeigt sich durch Vergleichung von 1. Joh. 1, 1 ff. mit 2, 27., daß Johannes diese zweite innerliche Erkenntnißquelle der geschichtlichen an die Seite setzt, und mit dem größten Nachdruck finden wir diese Berufung bei Paulus 1. Cor. 2. Er erklärt hier, daß einestheils der Inhalt seiner Lehre göttliche Weisheit sey, nämlich der von Ewigkeit her gefaßte und in der Zeit ausgeführte göttliche Rathschluß der Erlösung, der von keinem Menschen habe ersonnen werden können, Vs. 7. 9.; anderntheils sagt er, die Darstellung dieses Inhalts werde von ihm gegeben, nicht mit Worten, die menschliche Weisheit lehre, sondern mit Worten, die der göttliche Geist lehre, wie überhaupt Geistiges, von Gott Stammendes, nur mittelst des heiligen Geistes könne gefaßt und beurtheilt werden, Vs. 13—16. Auf diese Berufung legt Paulus um so größeres Gewicht, je mehr bei ihm der Geist Jesu Christi der Geist der Offenbarung seyn mußte,

weil er nicht die geschichtliche Apostelschule durchgemacht hatte. Er mußte deßwegen mit besonderem Nachdruck bezeugen, daß er sein Evangelium nicht habe von Menschen, auch nicht durch Menschen, Gal. 1, 11. 12., daß Gott ihm seinen Sohn in seinem Innern geoffenbart habe, und daß das geschehen sey, indem Gott ihm aus der Finsterniß das Licht habe aufgehen lassen, 2. Cor. 4, 6. — Aus dem Bisherigen sieht man, daß die Apostel etwas Anderes geben wollen, als menschlich ersonnene, menschlich ausgebildete Lehre, und es ist das charakteristisch. Es handelt sich jetzt nicht darum, was von dieser Behauptung der Apostel zu halten sey, aber man kann den Charakter der apostolischen Lehre gar nicht richtig auffassen, wenn man nicht von Anfang an den Inhalt ihrer Lehrschriften in diesem Lichte betrachtet, und unsere Darstellung wird zeigen, daß das Ganze und das Einzelne der apostolischen Lehre von diesem Standpunkt ausgeht.

c) Daß aber die Apostel überhaupt an der Spitze der Lehrentwicklung standen, geht aus der Geschichte und aus 1. Cor. 12, 28. vgl. Ephes. 4, 11., hervor. Der Herr selbst hatte den Aposteln ein ordentliches Lehramt gegründet und hinterlassen. Und eben dieser Einrichtung haben wir die Bewahrung der Einheit des christlichen Lehrgehaltes zu danken, vgl. §. 47.

2. Die Einheit des Inhaltes.

§. 53.

Diese apostolische Lehre hat, was ihren Inhalt betrifft, ihre Einheit darin, daß die Lehre aller Apostel, soweit sie uns im Neuen Testament geschichtlich bezeugt ist, zu ihrem gemeinsamen Hauptgegenstand hat das göttliche Heil und Leben in Jesu Christo, und daher handelt

1) von der Person Jesu Christi als des Herrn,

2) von dem Heil und Leben, das er gestiftet hat, im Gegensatz gegen das Verderben der Sünde in der Welt, und zwar

a) von der in diesem Heil und Leben enthaltenen Erfüllung des Alten Bundes,

b) von der Theilnahme an demselben im Glauben an Jesum Christum, mittelst einer neuen Geburt aus Gott,

c) von der Gemeinschaft der Glaubigen in der Liebe,

d) von der Vollendung des Heils durch die vollendete Offenbarung Jesu Christi.

Das Gebäude dieser Hauptlehren ruht auf dem ebenso breiten als eigenthümlichen und tiefen Grunde einer religiösen Weltanschauung, die schon in den Schriften des Alten Testamentes wurzelt und in ihrer neutestamentlichen Potenzirung über den ganzen Boden der neutestamentlichen Schriften sich ausbreitet. Eben darin liegt auch die wesentliche Uebereinstimmung der apostolischen Lehre mit der Lehre Jesu, obgleich auf der andern Seite zwischen beiden vermöge der fortschreitenden Entwicklung des Werkes Christi und gemäß der Verschiedenheit der Subjekte, des Zweckes und der Umstände auch wieder ein bemerkenswerther Unterschied stattfindet.

1. Betrachten wir den Lehrgehalt der paulinischen und der johanneischen Schriften, in welchen wir die entwickeltsten Lehren vorfinden werden, so ist bei Johannes der Hauptgegenstand das Leben in Jesu Christo, so daß einerseits (objektiv) Christus das Leben ist 1. Joh. 1, 1 f., andererseits (subjektiv) das Leben der Menschen seinen Bestand hat in der Gemeinschaft mit Christo (1. Joh. 5, 12.). Dieses Leben steht im Gegensatz gegen den Tod, der außerhalb Christi in der Gemeinschaft mit der Welt bei den Menschen stattfindet, 3, 14. 5, 4. — Derselbe Grundgedanke tritt auch in den paulinischen Schriften hervor, nur daß dort das Leben, sofern es subjectiv genommen wird, sehr häufig mit dem negativen Ausdruck: Heil, (σωτηρια), Erlösung, bezeichnet wird, Röm. 1, 16. 10, 10. 13. 1. Cor. 1, 21. 30. Auch Petrus redet von einer σωτηρια als Ziel des Glaubens, die aber schon jetzt dem Christen angehört in lebendiger Hoffnung einer neuen Lebensform und in einem neuen Lebensgehalt, 1. Petr. 1, 3—12. Denselben Begriff eines Heils als einer geistigen

Erlösung finden wir bei **Jakobus**, Jak. 1, 21. 25. 2, 14. — Das Christenthum ist somit nach allen diesen apostolischen Schriften die Religion der Erlösung, und zwar der Erlösung durch Jesus Christus.

a) Die apostolischen Schriften handeln daher von der **Person Jesu Christi als des Herrn**, in welchem das Heil **begründet** ist, und von welchem die Menschen in Absicht auf das Heil **abhängig** sind. Dieser Punkt wird bald ex professo, bald nur gelegentlich besprochen (aus Veranlassung des Heils, das die Lehrschriften nicht darstellen können, ohne auf ihn zurückzugehen). So finden wir, daß selbst in solchen neutestamentlichen Schriften, in welchen der Lehrzweck eigentlich nur auf das Heil und Leben selbst sich erstreckt, doch auch wenigstens ganz in der Kürze der Person Jesu Christi als des Herrn gedacht wird. Im Brief Jakobi, wo das praktische Leben eigentlicher Lehrzweck ist, geschieht diese Rückbeziehung ganz kurz: auf ihn als unsern Herrn, 1, 1., den Herrn der Herrlichkeit, 2, 1., der als Richter kommt, 5, 7—9. Ist nun das ein Minimum von Christologie (womit der Brief Judä verglichen werden kann, der V. 4. auf Jesum Christum, den Einen Herrscher und Herrn, zurückgeht), so finden wir dagegen diesen Gegenstand reicher entwickelt bei Petrus, bei Paulus, im Hebräerbrief und bei Johannes, aber die Stellung dieses Lehrgegenstandes ist auch in diesen entwickelteren Lehrbegriffen im Wesentlichen dieselbe. Dieß wird sich aus der speciellen Darstellung ergeben.

b) Die **Lehre vom Heil und Leben selbst** kann sehr ausführlich behandelt werden in Vergleich mit der Lehre von der Person Christi und umgekehrt; doch bringt es die praktische Tendenz der neutestamentlichen Schriften mit sich, daß auch da, wo der erste Lehrpunkt entwickelter hervortritt, dennoch der zweite nicht so kurz abgethan werden kann, wie der erste im Brief Jakobi und im Brief Judä. Die Fragen nach dem Grund und nach dem Wesen des Heils hängen immer eng zusammen, deswegen ist Apostelg. 4, 11. 12. gleichsam das Thema der apostolischen Lehre. Bei der näheren Darlegung derselben kommen nun die vier angegebenen Momente hauptsächlich zur Sprache.

α) Was die Apostel zu verkündigen hatten, das hatte eine Rückbeziehung auf eine vorangegangene göttliche Oekonomie, auf den alten Bund, und es war nicht zu umgehen, das apostolische κηρυγμα in

Verhältniß zu setzen zu diesem alten Bund; dieses Verhältniß wird damit bezeichnet, daß das in Christo gestiftete Heil und Leben die Erfüllung des alten Bundes ist. Darin liegt einerseits der innere Zusammenhang des Evangeliums mit dem alten Bunde und andrerseits das Hinausgehen des neuen Bundes über den alten, so daß der neue mehr gibt als der alte: die ὑποςασις των πραγματων, nicht blos die σκια, Hebr. 10, 1. — Unter den weniger entwickelten Lehrdarstellungen hebt der Brief Jakobi besonders den Zusammenhang des Christenthums mit dem Alten Testamente hervor: das Christenthum als das Wort der Wahrheit, das uns eingepflanzt ist, wird genannt νομος τελειος ὁ της ἐλευθεριας, 1, 25. vgl. 1, 18. 21., oder einfach νομος ἐλευθεριας, 2, 12. Also wie der alte Bund ein Gesetz ist, so auch der neue. Aber nicht blos als eine Gradation erscheint der neue Bund, sondern als Etwas, das vorher nicht da war, denn ein frei machendes Gesetz war der alte nicht. Mag nun immerhin der Verfasser sich auf das Alte Testament berufen, wenn er die Liebe einschärft als das königliche Gebot, 2, 8. 11. 12., mag er mit Vorliebe auf alttestamentliche Thatsachen und Personen zurückweisen, so hat er doch in Bezug auf das Verhältniß des Neuen Testaments zum Alten die beiden Seiten unzertrennt anerkannt. Wie sich denn auch der Jakobus der Apostelgeschichte 15, 15. eben auf die Prophetie bezieht, um das, was jetzt im neuen Bunde gelten soll, zu begründen. Dasselbe finden wir schon in entwickelterer Darstellung bei Petrus, nicht nur in jenen frühesten apostolischen Reden, in welchen Petrus gegenüber den Juden seine Verkündigung in ein Verhältniß zum Alten Testamente setzen und dieselbe insbesondere als eine Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung bezeichnen mußte, sondern auch in der Lehrdarstellung, welche 1. Petr. 1, 10—12. 2, 5—10. gegeben wird. Was die Apostel verkündigen, ist Erfüllung der Weissagung, und was im Alten Testamente das Volk Gottes als das Haus Gottes und das auserwählte Geschlecht war, das ist und wird im vollen Sinne des Worts erst in den Christen verwirklicht, vgl. auch 2. Petr. 1, 19 ff. — Daß in den entwickelteren Lehrbegriffen ein Hinausgehen des Evangeliums über den alten Bund gelehrt wird, wird Niemand bezweifeln, Joh. 1, 17. 1. Joh. 1, 2. Gal. 2, 21. 3, 21. 2. Kor. 3. Auch die jüngeren

paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe sprechen dasselbe aus, Ephes. 2, 18. Col. 2, 16 f. Tit. 1, 2 f. Aber so entschieden diese Seite sich findet, so entschieden finden wir auch die Behauptung eines realen Zusammenhangs zwischen beiden Religionsformen. Christus und sein Heil ist nach Paulus voraus verkündigt und verheißen durch die Propheten, Röm. 1, 2 f., die wahre Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und von Gott kommt, ist zwar nicht durch das Gesetz bewirkt, aber vom Gesetz und von den Propheten bezeugt, Röm. 3, 21.; das Gesetz selbst ist *παιδαγωγος εἰς Χριστον*, Gal. 3, 24., es steht also in innerem Zusammenhang mit dem neuen Bund, indem es schon auf denselben abzielt. Bei Johannes zeigt die ganze Oekonomie seines Evangeliums, daß in der Erscheinung Christi der alte Bund erfüllt sei, Joh. 1, 46., daher die durchgängige Rückweisung auf die Schrift des Alten Testaments, theils im Allgemeinen, theils in Absicht auf besondere geschichtliche Züge, die an Jesu Christo hervorgehoben werden. Ja eben die charakteristische Aeußerung Joh. 1, 17. kann selbst nicht anders verstanden werden, als so, daß diese Gnade und Wahrheit in einem inneren Zusammenhang mit dem Gesetz steht, wie auch V. 11. das Volk Israel als die *ἰδιοι* des *λογος* bezeichnet wurde. Der Hebräerbrief geht darauf aus, die Einheit sowie den charakteristischen Unterschied beider Bündnisse zu zeigen, so daß das volle Heil und der vollkommene, vollendete Vermittler des Heils erst im neuen Bunde gegeben ist. — So finden wir hier sogleich eine charakteristische Mitte, welche in der apostolischen Lehre durchaus eingehalten ist, zwischen einer Lehrdarstellung, welche den Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Bunde aufheben würde, und einer Lehrdarstellung, welche beide identificirte.

β) Es mag das christliche Leben in der Darstellung noch so sehr angeschlossen werden an die Form alttestamentlicher Frömmigkeit, oder noch so sehr in seiner Eigenthümlichkeit an's Licht treten, immer ist das die apostolische Lehre, daß man an dem Heil Theil nehmen könne im Glauben an Jesus Christus, mittelst einer neuen Geburt aus Gott. Ueber den ersten Punkt bedürfen wir keiner besonderen Nachweisung aus den paulinischen und johanneischen Schriften, vgl. z. B. Röm. 1, 16 f. Joh. 20, 31. 1. Joh. 5, 14. Aber

auch bei Petrus ist es der Glaube, an dem das Heil hängt, und es wird als die Aufgabe der Christen betrachtet, an Christum zu glauben, ohne ihn zu sehen. 1. Petr. 1, 5—9. In diesem Glauben ist auch der Glaube an Gott den Vater enthalten, 1, 21., und die Christen, als die rechten Genossen des Hauses Gottes, werden geradezu die Gläubigen genannt, 2, 7—10. Jakobus aber geht in seinem ganzen Brief vom Glauben aus. Er will die Bewährung des Glaubens, 1, 3 f. Dieser ist ein Glaube an Jesum Christum, den Herrn der Herrlichkeit, 2, 1., und es handelt sich nun darum, ob und inwiefern dieser Glaube den Menschen selig machen könne, 2, 14—26. Darüber ist kein Zweifel, daß auf dem Glauben die Theilnahme am Heil und Leben Christi beruht, der Glaube wirkt mit in den Werken und wird durch die Werke vervollkommnet, 2, 22., nur darüber wird verhandelt, wie sich der Glaube zu den Werken verhalte. — Auch darin stimmen alle Apostel überein, daß die Theilnahme am Heil geschieht im Glauben als einem neuen Leben aus Gott, oder daß der Glaube vermittelt sei durch eine neue Geburt von Gott, daß also ein neues Lebensprincip in das subjektive Personleben des Christen eingetreten ist, indem er im Glauben in die Gemeinschaft mit Jesu Christo eintritt, vgl. 1. Joh. 3, 9. Gal. 3, 20. 6, 15. Röm. 6, 11. Tit. 3, 5. 1. Petr. 1, 3. 22. 23. 2, 2 ff. Jak. 1, 18. Also weder ein blos historischer Glaube an Jesus von Nazareth bringt das Heil, noch ein sittliches Menschenwerk an sich, noch ein neues Leben aus Gott ohne die Gemeinschaft mit Jesu Christo, wie sie auf dem Glauben beruht.

γ) Alle apostolischen Lehrschriften heben die Gemeinschaft der Gläubigen in der Liebe aus — mit einer gewissen Nothwendigkeit, denn wenn im Glauben an Christus das göttliche Lebensprincip zum wirklichen neuen Leben geworden ist, so ist ein eigenthümliches, wesentlich neues Band zwischen allen Gläubigen geschlossen: das Band der Gemeinschaft in der Liebe, welches in diesem neuen Leben wurzelt. Die Apostel müssen daher schon aus diesem Grund auf diese Gemeinschaft ein Gewicht legen, dann aber auch aus geschichtlichen Gründen. Denn je mehr das neue Leben die Gläubigen von der übrigen Welt schied, desto mehr war ein allseitiges Interesse vorhanden, auf die Gemeinsamkeit dieses neuen Lebens, das sie von der Welt schied, eine

positive Gemeinschaft zu gründen. Dieser Lehrpunkt tritt am entwickeltsten hervor in den paulinischen Schriften, sofern hier die Lehre von dieser Gemeinschaft als Kirche genauer entwickelt ist. Die organische Zusammengehörigkeit der Gläubigen wird öfters mit dem Bild eines Leibes oder eines Tempels bezeichnet. Wie diese Gemeinschaft sittlich sich zu gestalten habe, das hat Johannes mit dem größten Nachdruck gelehrt, nämlich in der Liebe. Aber auch bei Petrus tritt diese Lehre sehr bedeutsam hervor, 1. Petr. 2, 4—10., denn sowohl die innere Gesinnung, als die äußere Gliederung dieser Gemeinschaft wird zur Sprache gebracht, 1. Petr. 1, 22. 3, 8 ff., 4, 8 ff. 5, 1 ff. Auch Jakobus hebt die Gemeinschaft der Gläubigen in der Liebe hervor und verlangt, daß alle äußeren Unterschiede durch die Einheit des neuen Lebens verschlungen werden sollen, Jak. 1, 9. Kap. 2. 5, 1 ff. Auch auf die Gliederung der christlichen Gemeinschaft nimmt er Rücksicht, 5, 14. 3, 1. Daß der Hebräerbrief diesen Lehrpunkt in seiner Wichtigkeit erkennt, das ist unzweifelhaft nach 13, 1 ff., aber auch nach 12, 1 ff. 22—24., wo die Gemeinschaft in ihrem weitesten Sinne als Himmel und Erde umfassend vor Augen gestellt wird. Wie aber auch die engere Gemeinschaft in der irdischen Niedrigkeit in Ehren gehalten wird, das sieht man 10, 25. und Kap. 13.

δ. Ueber die Vollendung des Heils durch die vollendete Offenbarung Jesu Christi sprechen sich alle apostolischen Lehrschriften aus. So sehr das Heil als das wirkliche, im irdischen Leben charakteristisch eintretende dargestellt wird, so erscheint es doch immer auf Erden nur inchoativ, so daß seine Vollendung ihm bevorsteht als Gegenstand der Hoffnung. Niemand kann stärker die gegenwärtige Wirklichkeit des göttlichen Lebens in Christo betonen, als Johannes, und doch hebt er so stark hervor, daß die Vollendung erst Gegenstand der Hoffnung sei, 1. Joh. 3, 2 f. Dieselbe Stellung nimmt die ἐλπις bei Paulus ein, Röm. 8, 24. 5, 1 f. u. s. w. Diese Vollendung des Heils beruht auf der vollendeten Offenbarung oder auf der παρουσια Christi, 1. Joh. 2, 28. vgl. 18, 3, 2. 1. Kor. 1, 7. 15, 23. 1. Thess. 4, 15 ff. 2. Thess. 1, 3 ff. 1. Petr. 1, 7. 13. 4, 13. vgl. 5, 1. 4. 10. Jak. 5, 7. 9. 1, 12. 2, 5.

2. Diese wesentlichen Einheitspunkte der apostolischen Lehrschriften beruhen auf einer religiösen Weltanschauung, welche schon in den Schriften des Alten Testaments wurzelt und in ihrer neutestamentlichen Ausprägung allen neutestamentlichen Schriften zu Grunde liegt. Ihre Grundzüge sind folgende: Die Welt ist schlechthin von Gott geschaffen, erhalten, regiert, getragen, sie ist auch ihrem Endziele nach Gottes. Gott offenbart sich in der Welt und wirkt in der Welt, aber er selbst ist schlechthin erhaben über die Welt; er ist heilig, Jak. 1, 13. und dabei der schlechthinige Lebensquell, daher der Gütige, der ohne Rückhalt sich mittheilt, Jak. 1, 5., aber doch der Heilige bleibt, V. 13., er ist die Liebe, 1. Joh. 4, 8. Aber die Welt ist in Gegensatz getreten zu Gott, Jak. 4, 4., in der Sünde, die schlechthin nicht von Gott ist, Jak. 1, 13., sondern von der Welt kommt. Die Welt ist daher unrein, und befleckt den, der mit ihr in Berührung kommt, Jak. 1, 27.; sie ist dem Tod, Jak. 1, 15., und der Vergänglichkeit unterworfen, Jak. 1, 10 f. 1. Petr. 1, 24. Aber mitten in dieser in der Auflösung begriffenen Welt, an deren Eigenschaften *πασα σαρξ* Theil nimmt, 1. Petr. 1, 24., ist Gott wirksam als der Vater, der zu Erstlingen seiner Kreaturen die Menschheit neu gebiert, Jak. 1, 18., ein Leben aus unvergänglichem Saamen mittheilt, mittelst des Wortes der Wahrheit, das in dieser Welt das Princip des Bleibenden ist, 1. Petr. 1, 23—25. So stiftet Gott in dieser Welt vermöge seiner schlechthinigen Heiligkeit und Güte sein ewiges Reich, 1. Cor. 4, 20. 6, 9 f. Röm. 5, 21. 14, 17. 1. Petr. 2, 9 f. u. s. w. — Es wird sich in der speziellen Darstellung zeigen, wie diese Grundzüge der biblischen Weltanschauung in allen neutestamentlichen Lehrschriften, freilich in mannigfaltiger Weise entwickelt, zu Grunde liegen. Sie sind so sehr Voraussetzung, daß die apostolische Lehre in ihren einfacheren Gestalten auf diese Punkte nicht eingeht, um etwas Besonderes darüber zu lehren. Die in diesem Paragraphen ausgehobenen Heilslehren des Christenthums wachsen also aus einem breiten Boden organisch heraus, und wenn man nach ihrer Genesis frägt, so sieht man wohl, daß, wo eine solche religiöse Weltanschauung auch nur den Hauptmomenten nach vorhanden war, es

nur des Eintritts des Erlösers in die Welt bedurfte, um aus diesem fruchtbaren Boden das lebensvolle Gewächs der apostolischen Lehre hervorsprossen zu lassen. — Zunächst in jenen Hauptlehren, aber auch in der religiösen Weltanschauung überhaupt liegt auch

3. die Uebereinstimmung der Apostellehre mit der Lehre Jesu, denn die ausgehobenen Hauptlehren alle finden sich in den Lehrreden der Evangelien, und die religiöse Weltanschauung ist im Wesentlichen dieselbe. Doch findet auch ein Unterschied statt, besonders vermöge der fortschreitenden Entwicklung des Werkes Christi. Denn wenn die Lehre Jesu nur ein Zeugniß ist von dem in ihm wohnenden Leben und dem von ihm vollzogenen Werke, so konnte sein Zeugniß noch kein vollendetes seyn, da sein Werk successiv vollzogen wurde. Ist ja doch bei Jesu selbst im Verlaufe seines Lebens ein successives Steigen seines Zeugnisses von sich nicht zu verkennen. So verhält es sich namentlich mit der Lehre von seinem Versöhnungstod und von der Geistesmittheilung. Erst nachdem die irdische Erscheinung Christi abgeschlossen war, war eine Entwicklung seines Zeugnisses zu einem Ganzen an der Zeit, und erst nachdem das Werk Jesu durch die als vom himmlischen verklärten Erlöser ausgehende Geistesausgießung seine letzte Begründung erhalten hatte, konnten die an ihn Glaubenden völlig in die Gemeinschaft seines Lebens eintreten und davon ein klares und bestimmtes Bewußtseyn haben. Dieß finden wir, freilich in verschiedenen Graden, in den Lehrschriften der Apostel. — Aber wenn die Apostel die Abgeschlossenheit der messianischen Erscheinung voraus hatten, so stehen sie wieder zurück vermöge ihrer Subjectivität. Die Apostel hatten den Geist Christi und in ihm die Gewähr einer Erleuchtung. Aus diesem Bewußtseyn heraus sprechen sie. Aber je mehr die Persönlichkeit des Herrn in ihrer Art einzig war, desto mehr auch seine Lehrart. Der Reichthum von Formen konnte keinem Andern zu Gebot stehen als ihm; und er bedurfte diesen Reichthum, um den unendlichen Gehalt seines Bewußtseyns je nach der Empfänglichkeit der Zuhörer auszudrücken. Aber es ist auch in der Persönlichkeit des Herrn gelegen, Alles zusammenzuschauen mit der vollsten Centripetalkraft. Daher nicht die Scheidung, nicht Begriffe, kein Vernünfteln, sondern eine massenhafte Darstellung, eine

Vielseitigkeit der Ausdrücke. Alles ist konkret, intuitiv bei ihm. Solche Lehrformen konnten nicht auf die Apostel übergehen, bei ihnen mußte das begrifflich-diskursive Lehren eintreten, eben daher die individuelle Verschiedenheit, welche auch die Erleuchtung durch den göttlichen Geist nicht aufhebt. — Aber noch andere Momente bringen einen Unterschied hervor, nämlich die Verschiedenheit des Zweckes, der Menschen und der Umstände. Die Apostel befanden sich oft Gemeinden gegenüber, bei denen Ueberzeugung und Gesinnung vorausgesetzt werden konnte; vielfach aber hatten sie es mit Heiden zu thun, von sehr verschiedener nationaler Bildung, auf diese forderte die Lehrweisheit einzugehen, sie forderte auch, diese Menschen mit dem Jüdischen bekannt zu machen. Ueberhaupt wechseln die Subjekte, an welche die Apostel schreiben, es wechselt daher der Zweck mit jeder einzelnen schriftlichen Darstellung nach der Mannigfaltigkeit zeitlicher und örtlicher Umstände. Das Alles ist anders bei den Lehrvorträgen des Herrn. Denn obgleich auch er sich nirgends in der Lage findet, seine Lehre rein objektiv darzustellen, sondern immer in bestimmter Absicht, in Rücksicht auf Menschen, Zeit und Umstände: so ist doch die Situation bei ihm eine wesentlich andere, sie ist schon um der Beschränkung auf Juden willen durchgreifend verschieden von der, in welcher die Apostel ihre Darstellung geben. Vergleicht man nun aber die Lehre des Herrn mit der seiner Jünger, so wird man sich weit mehr wundern über die große Uebereinstimmung, als über den Unterschied.

II. Die apostolische Lehre in ihren Unterschieden.

1. Die Unterschiede der apostolischen Lehre überhaupt.

§. 54.

Ungeachtet der wesentlichen Einheit der apostolischen Lehre findet in der Lehre der verschiedenen didaktischen Schriften des Neuen Testaments auch ein unverkennbarer Unterschied statt, der nicht blos in der Verschiedenheit der Menschen, zu welchen, und der Umstände, unter welchen die Apostel lehrten und schrieben, sondern zuverlässig auch in ihrer verschiedenen Persönlichkeit selbst ihren Grund hat. Diese Unterschiede beziehen sich — was unverkennbar ist — nicht blos auf Einzelnheiten, sondern auf das Ganze der Lehre. Aber eben so unverkennbar ist, daß sie alle innerhalb einer Mitte bleiben, welche ebenso original, als geeignet ist, das Ganze der Lehre vor Ausartung zu bewahren, und daß sie — eine Folge der Einheit sowohl, als der Freiheit des apostolischen Geistes — sich gegenseitig sowohl zu ergänzen als zu bestätigen geeignet sind, wie denn diejenigen vier Apostel, Jakobus, Petrus, Paulus, Johannes, unter deren Namen wir ausführlichere Lehrdarstellungen im Kanon besitzen, als die Repräsentanten eben so vieler charakteristisch unterschiedener Lehrtropen erscheinen.

1. Daß die Unterschiede in der Persönlichkeit der Apostel ihren Grund haben, kann auch vom dogmatischen Inspirationsbegriff aus nicht befremden. Denn wo der Geist Gottes offenbarend oder überhaupt erleuchtend wirkt, da hebt er die Eigenthümlichkeit der Personen nicht auf, wohl aber reinigt und verklärt er sie. Noch weniger durfte eine äußerliche Norm, auch nur eine Verab-

redung der Apostel untereinander, den freien lebendigen Geist binden. Die Mannigfaltigkeit in der Einheit war hier um so mehr Bedürfniß, je mannigfaltiger noch die Grundsätze waren, die sich dem Christenthum entgegenstellten, und die Bedürfnisse, denen seine erste Darstellung ihrerseits entgegenzukommen hatte. Noch mehr: da die Lehrdarstellungen des Christenthums für die Menschheit überhaupt bestimmt sind, so ist eine Vielseitigkeit der Auffassung und Darstellung gerade in dem Zweck kanonischer Schriften mitgegeben, eine Vielseitigkeit, welche nun eben auch auf die Verschiedenheit der darstellenden Persönlichkeiten sich gründen sollte. Wie es für die Kirche von der größten Wichtigkeit ist, daß die geschichtliche Erscheinung des Erlösers für alle Zeiten nicht blos von Einem Schriftsteller dargestellt ist, sondern von Mehreren, so ist es auch ein universalhistorischer Zug in der Constituirung des neutestamentlichen Kanons, daß die apostolische Lehre nicht durch Ein Subjekt dargestellt ist, sondern durch mehrere, nach Beruf und Stellung gleich berechtigte. Je vielseitiger das Evangelium ist, desto größer das Bedürfniß einer mehrfachen Darstellung der evangelischen Wahrheit, und ebenso, je zuverlässiger die Bestimmung des Evangeliums eine universale ist, desto mehr entspricht einer solchen Bestimmung eine Lehrdarstellung, die von verschiedenen Gesichtspunkten ausgeht, für verschiedene Bedürfnisse gleich anfangs berechnet ist und auf verschiedenen persönlichen Färbungen beruht. Je weniger aber nun noch auf dem Wege wissenschaftlicher Erforschung und Darstellung die verschiedenen Seiten und Momente des christlichen Bewußtseyns mittelst einer umfassenden Reflexion ausgeglichen werden konnten, um so näher lag die Gefahr einer Einseitigkeit, welche nicht nur für die erste, sondern für alle folgende Zeit einer vollkräftigen Entwicklung christlicher Lehre hinderlich werden konnte, wenn nicht eben in der ursprünglichen apostolischen Lehre jene Mannigfaltigkeit stattgefunden hätte. Hiernach sind denn auch die Unterschiede in der apostolischen Lehre zwar von der Art, daß sie sich nicht blos auf Einzelnheiten beziehen, sondern auf das Ganze der Lehre sich erstrecken, aber doch so, daß sie alle innerhalb einer Mitte bleiben, die ebenso original ist, als geeignet, dieses Ganze der Lehre vor Ausartung zu bewahren.

2. Nicht blos auf Einzelnheiten beziehen sich diese Unter-

positive Gemeinschaft zu gründen. Dieser Lehrpunkt tritt am entwickeltsten hervor in den paulinischen Schriften, sofern hier die Lehre von dieser Gemeinschaft als Kirche genauer entwickelt ist. Die organische Zusammengehörigkeit der Gläubigen wird öfters mit dem Bild eines Leibes oder eines Tempels bezeichnet. Wie diese Gemeinschaft sittlich sich zu gestalten habe, das hat Johannes mit dem größten Nachdruck gelehrt, nämlich in der Liebe. Aber auch bei Petrus tritt diese Lehre sehr bedeutsam hervor, 1. Petr. 2, 4—10., denn sowohl die innere Gesinnung, als die äußere Gliederung dieser Gemeinschaft wird zur Sprache gebracht, 1. Petr. 1, 22. 3, 8 ff., 4, 8 ff. 5, 1 ff. Auch Jakobus hebt die Gemeinschaft der Gläubigen in der Liebe hervor und verlangt, daß alle äußeren Unterschiede durch die Einheit des neuen Lebens verschlungen werden sollen, Jak. 1, 9. Kap. 2. 5, 1 ff. Auch auf die Gliederung der christlichen Gemeinschaft nimmt er Rücksicht, 5, 14. 3, 1. Daß der Hebräerbrief diesen Lehrpunkt in seiner Wichtigkeit erkennt, das ist unzweifelhaft nach 13, 1 ff., aber auch nach 12, 1 ff. 22—24., wo die Gemeinschaft in ihrem weitesten Sinne als Himmel und Erde umfassend vor Augen gestellt wird. Wie aber auch die engere Gemeinschaft in der irdischen Niedrigkeit in Ehren gehalten wird, das sieht man 10, 25. und Kap. 13.

δ. Ueber die Vollendung des Heils durch die vollendete Offenbarung Jesu Christi sprechen sich alle apostolischen Lehrschriften aus. So sehr das Heil als das wirkliche, im irdischen Leben charakteristisch eintretende dargestellt wird, so erscheint es doch immer auf Erden nur inchoativ, so daß seine Vollendung ihm bevorsteht als Gegenstand der Hoffnung. Niemand kann stärker die gegenwärtige Wirklichkeit des göttlichen Lebens in Christo betonen, als Johannes, und doch hebt er so stark hervor, daß die Vollendung erst Gegenstand der Hoffnung sei, 1. Joh. 3, 2 f. Dieselbe Stellung nimmt die ἐλπις bei Paulus ein, Röm. 8, 24. 5, 1 f. u. s. w. Diese Vollendung des Heils beruht auf der vollendeten Offenbarung oder auf der παρουσια Christi, 1. Joh. 2, 28. vgl. 18, 3, 2. 1. Kor. 1, 7. 15, 23. 1. Thess. 4, 15 ff. 2. Thess. 1, 3 ff. 1. Petr. 1, 7. 13. 4, 13. vgl. 5, 1. 4. 10. Jak. 5, 7. 9. 1, 12. 2, 5.

2. Diese wesentlichen Einheitspunkte der apostolischen Lehrschriften **beruhen auf einer religiösen Weltanschauung**, welche schon in den Schriften des Alten Testaments wurzelt und in ihrer neutestamentlichen Ausprägung allen neutestamentlichen Schriften zu Grunde liegt. Ihre Grundzüge sind folgende: **Die Welt** ist schlechthin **von Gott** geschaffen, erhalten, regiert, getragen, sie ist auch ihrem Endziele nach Gottes. Gott offenbart sich in der Welt und wirkt in der Welt, aber er selbst ist schlechthin erhaben über die Welt; er ist **heilig**, Jak. 1, 13. und dabei der schlechthinige Lebensquell, daher der **Gütige**, der ohne Rückhalt sich mittheilt, Jak. 1, 5., aber doch der Heilige bleibt, V. 13., er ist die Liebe, 1. Joh. 4, 8. **Aber die Welt ist in Gegensatz getreten zu Gott**, Jak. 4, 4., in der Sünde, die schlechthin nicht von Gott ist, Jak. 1, 13., sondern von der Welt kommt. Die Welt ist daher unrein, und befleckt den, der mit ihr in Berührung kommt, Jak. 1, 27.; sie ist dem Tod, Jak. 1, 15., und der Vergänglichkeit unterworfen, Jak. 1, 10 f. 1. Petr. 1, 24. Aber mitten in dieser in der Auflösung begriffenen Welt, an deren Eigenschaften πασα σαρξ Theil nimmt, 1. Petr. 1, 24., ist Gott wirksam als der Vater, der zu Erstlingen seiner Kreaturen die Menschheit neu gebiert, Jak. 1, 18., ein Leben aus unvergänglichem Saamen mittheilt, mittelst des Wortes der Wahrheit, das in dieser Welt das Princip des Bleibenden ist, 1. Petr. 1, 23—25. **So stiftet Gott in dieser Welt** vermöge seiner schlechthinigen Heiligkeit und Güte **sein ewiges Reich**, 1. Cor. 4, 20. 6, 9 f. Röm. 5, 21. 14, 17. 1. Petr. 2, 9 f. u. s. w. — Es wird sich in der speziellen Darstellung zeigen, wie diese Grundzüge der biblischen Weltanschauung in allen neutestamentlichen Lehrschriften, freilich in mannigfaltiger Weise entwickelt, zu Grunde liegen. Sie sind so sehr Voraussetzung, daß die apostolische Lehre in ihren einfacheren Gestalten auf diese Punkte nicht eingeht, um etwas Besonderes darüber zu lehren. Die in diesem Paragraphen ausgehobenen Heilslehren des Christenthums wachsen also aus einem breiten Boden organisch heraus, und wenn man nach ihrer Genesis frägt, so sieht man wohl, daß, wo eine solche religiöse Weltanschauung auch nur den Hauptmomenten nach vorhanden war, es

doch diesen Unterschieden zu wenig Rechnung, so wenig, daß sie die Lehren der verschiedenen Apostel vereinigt darstellen, wie wenn die Unterschiede doch nur auf Einzelnheiten beruhten. Wiewohl über dieser Verschiedenheit nie die Einheit vergessen werden darf, wie seiner Zeit von G. L. Bauer, wie in anderer Weise bei der in „Schwegler's nachapostolischem Zeitalter" durchgeführten Ansicht geschieht, die nicht als zugestandenes Resultat einer wohlbegründeten Kritik betrachtet werden kann (vielmehr müßte die Willkür einer solchen Kritik die Glaubwürdigkeit aller Geschichtschreibung untergraben). Wir werden demnach nicht nur einen gemeinsamen Stamm der Apostellehre, sondern auch den organischen Zusammenhang der verschiedenen Zweige nachzuweisen haben, d. h. einen Stufengang in ihrer Entwicklung. Um so mehr werden wir uns wohl hüten müssen vor allen so allgemeinen Unterscheidungen, wie judenchristlich, palästinensisch, alexandrinisch u. s. w.

3. Schon v. Cölln hat sich genöthigt gefunden einen eigenthümlich paulinischen Typus anzunehmen; sollten die andern Apostel nicht auch ebenso ihre Eigenthümlichkeiten haben? Daher hat den richtigen Weg schon Neander eingeschlagen, wenn er wieder zur Unterscheidung der apostolischen Persönlichkeiten, welche Bauer nur verkehrterweise ganz isolirt hatte, zurückging. Er hat paulinische, jakobische und johanneische Lehrweise unterschieden. Zwischen den zwei ersten liege die petrinische als vermittelndes Glied. Wir finden aber im Apostelkreis vier Persönlichkeiten, unter deren Namen wir ausführlichere Lehrdarstellungen besitzen, und die sich als Repräsentanten verschiedener Lehrtropen darstellen. Die Mehrzahl aus dem Apostelkreise ist ziemlich frühzeitig offenbar in entlegene Gegenden zerstreut worden, zunächst um die außer Palästina zerstreuten Juden, besonders im Orient, aufzusuchen, wo sie sich in großen Massen von der babylonischen und assyrischen Gefangenschaft her vorfanden. So treten aus der Periode der apostolischen Wirksamkeit des Paulus hauptsächlich nur vier apostolische Persönlichkeiten entgegen: Paulus nennt drei und die vierte ist er selbst. Er bezeichnet Gal. 2, 9. den Jakobus, den Petrus und den Johannes als die, welche für Säulen der Kirche gelten. Jakobus ist nicht der Bruder des Johannes, sondern der Bruder des Herrn, Gal. 1, 19., der von Apostelg. 15. an als der vorzüglich an-

gesehene Vorstand der jerusalemischen Gemeinde erscheint. Ob er Apostel im engsten Sinn des Worts war, kann hier noch nicht ausgemacht werden, aber daß er wie ein Apostel galt, sieht man aus der angeführten Stelle. Petrus und Johannes waren schon nach der Apostelgeschichte Führer und Sprecher im Apostelkreise, während vor dem Auftreten des Paulus jener Jakobus noch nicht an der Spitze der Gemeinde erscheint. Diesen drei gegenüber stellt sich Paulus, und so sehr er seine apostolische Unabhängigkeit und Selbstständigkeit festhält, so hält er es doch für angemessen, mit diesen drei Männern sich auseinanderzusetzen, nicht als hätte er Etwas von ihnen angenommen, sondern im Gegentheil, da sie erkannten, daß ihm von oben anvertraut sey das Evangelium für die Heiden, wie dem Petrus für die Beschneidung, reichten sie ihm, überzeugt von der ihm zu Theil gewordenen Apostelgnade, die Bruderhand. — So müssen wir einerseits die Unterschiede in der apostolischen Lehre ihrem Grunde nach innerhalb des Christenthums und im Kreise der Apostel selbst aufsuchen; andererseits ist die Mitte, in welcher die apostolischen Lehrdarstellungen bleiben, original und conservativ. Sie ist original — nicht erst das Produkt einer langen Gährung und Entzweiung, nach welcher man etwa zur Mitte zurückgekehrt wäre — sofern sie sich schon unter den Aposteln, im apostolischen Zeitalter, kund gegeben hat nach unverwerflichen Geschichtsdaten, wobei wir freilich eine unparteiische Auslegung üben müssen. Diese apostolische originale Mitte ist wesentlich conservativ, denn so lang diese Mitte festgehalten wurde, ist die Lehrdarstellung bewahrt worden vor Extremen, wie sie im Ebionitismus, im Marcionitismus und auf dem Gebiet der Gnosis überhaupt sich finden. So erscheinen die verschiedenen apostolischen Lehrdarstellungen als Glieder einer wohl zusammenhängenden Kette und bestätigen sich als eine Mannigfaltigkeit von Zeugen und Zeugnissen für die Eine apostolische Wahrheit. Was aber die Anordnung des Ganzen betrifft, so können wir es nach dem oben Bemerkten nicht billigen, wenn Neander nur drei Lehrdarstellungen gibt; wir dürfen auch nicht, wie Neander, mit der paulinischen Lehrdarstellung anfangen, weder chronologisch, noch sachlich; während wir damit einverstanden seyn müssen, daß die johanneische Lehre das Ganze abschließen soll.

Der Hebräerbrief gibt keinen Verfasser an und ist zwar auch eigenthümlich, aber doch nicht so charakteristisch verschieden von den paulinischen Schriften, wie z. B. die Briefe Petri.

2. Die besonderen Grundformen der apostolischen Lehre.

§. 55.

Die genannten vier apostolischen Schriftsteller tragen alle zwar die Kennzeichen der jüdischen Nationalität an sich, aber in ebenso entschiedener als verschiedener christlicher Gestaltung, und zwar in der Weise, daß, während sie alle das Christenthum als die Erfüllung des Alten Testaments betrachten, zwei derselben das Evangelium mehr in seiner Einheit mit dem Alten Testamente darstellen (Jakobus und Petrus), die beiden übrigen dagegen mehr in seinem Unterschied vom Alten Testamente (Paulus und Johannes), doch so, daß von diesen vier je der folgende in dieser Hinsicht eine andere Stufe einnimmt. Petrus nähert sich nämlich den beiden übrigen durch die Entwicklung und ausdrückliche Anwendung des christologischen Dogma's, welches bei Jakobus nur vorausgesetzt ist. Paulus macht den Unterschied des Evangeliums vom Gesetz geltend, und zwar mittelst einer ebenso tief gehenden als dialektischen Entwicklung des christlichen Dogma's, insbesondere der Lehre von der Sünde und der Lehre vom Werk Christi. Dadurch unterscheidet er sich wesentlich von den beiden ersten, jedoch auch von Johannes, sofern dieser die Anerkennung jenes Gegensatzes zwischen dem Christenthum und dem Gesetz nicht erst zu erkämpfen hat, sondern im ruhigen Besitz und Anschauen desselben erscheint, und statt dessen gegen einen einseitigen Idealismus einen Kampf besteht, welcher die seiner Persönlichkeit schon an sich zusagende, charakteristische Lehrart mit sich führt, die Lehre von der Person Christi als die Einheit der Idee mit der Geschichte zum

Ausgangspunkt zu machen, und zwar in einer nicht dialektischen, sondern intuitiven Darstellung. An diese vier Lehrtropen, deren je zwei Eine Grundform der apostolischen Lehre, aber nach einem zweifachen Typus darstellen, schließen sich die übrigen neutestamentlichen Schriften, sowohl die Lehrschriften als die Geschichtsbücher an.

1. Als die treibende Kraft, welche innerhalb des Christenthums selbst liegend, in der Entwicklung christlicher Lehre Unterschiede hervorbringt, müssen wir nothwendig den Mittelpunkt christlicher Lehre ansehen: die Lehre von dem erschienenen Christus, als der Erfüllung des alten Bundes. Die weitere Entwicklung, theils der Lehre von Christo, theils der Heilslehre, hieng daher zunächst davon ab, wie das Verhältniß zum alten Bunde gedacht wurde. Im Begriff der Erfüllung liegt das Doppelte: Zusammenhang und Darüberhinausgehen. Die Extreme, in welchen nur das Eine oder andere dieser Momente festgehalten wurde, liegen außerhalb des apostolischen Kreises. In diesem ist der Unterschied ein quantitativer, und so ergeben sich aus dem Vorwiegen je des Einen oder des Andern die beiden Grundformen der apostolischen Lehre, welche deßhalb wohl verschieden sind, aber doch nur so, daß eine Spaltung in der apostolischen Kirche immer vermieden werden konnte.

2. Die erste Grundform faßt hienach das Christenthum vorwiegend in seiner Einheit mit dem Alten Bunde auf. Im Begriffe des letzteren aber liegen die zwei Momente: Gesetz und Weissagung, der Erste, als gegenwärtig gegebene göttliche Wille, und der in die Zukunft weisende, eine lebendig fortschreitende Entwicklung bedingende göttliche Rathschluß. Hienach ergibt sich ein zweifacher Typus dieser Grundform, indem Jakobus darauf ausgeht, das Alte Testament als Gesetz aufzufassen, mithin das Evangelium als das vollendete, erfüllte Gesetz; und auf der andern Seite finden wir bei Petrus das Evangelium als die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung und Weissagung dargestellt, ohne daß damit die Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes in Christo außer Acht bliebe. Beides ist offenbar nicht zu-

fällig, denn es zieht sich durch diese Lehrdarstellungen ganz hindurch, und es liegt im Wesen der Sache. Nach dem ersten Typus wird nun das christliche Leben als das in sich von der Sünde befreite sich darstellen. Von diesem Standpunkt hat man also eine durchaus praktische Lehrdarstellung zu erwarten: das Christenthum ist die That, durch welche das Gesetz erfüllt wird. Bei dem andern Typus, wo an die Prophetie angeschlossen wird, wird zwar diese praktische Seite nicht fehlen, denn die Propheten lehren ja eine künftige Ausgießung des Geistes über alles Fleisch, die sich eben erproben wird in einem praktischen Leben im Geiste; aber die erfüllte Prophetie wird doch als solche dann erst recht erscheinen, wenn die Weissagung von Christo als in der Wirklichkeit erfüllt dargestellt wird. Die Erscheinung Christi wird also in ihrer Vollständigkeit aufgefaßt, und das christologische Dogma tritt hervor, zunächst als die Lehre von der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers. Da auch das praktische Leben der Christen in die Erscheinung tritt, so werden beide Lehrtypen dieser ersten Grundform der apostolischen Lehre hauptsächlich das Christenthum, wie es in die Erscheinung tritt, darstellen. Erst die zweite Grundform geht auf das, was der geschichtlichen Erscheinung zu Grunde liegt, zurück.

3. Auch die zweite Grundform hat einen zweifachen Typus herausgebildet; nur ist das Verhältniß ein anderes; das Christenthum in seinem Unterschied vom Alten Bunde ist die Grundanschauung dieser Lehrweise, sie kann sich also in ihrer Besonderung nicht mehr an die Formen des Alten Bundes anschließen, sondern der Fortschritt muß jetzt durch eine positive Entwicklung der Eigenthümlichkeit des Neuen Bundes geschehen. Dieß Eigenthümliche ist die erlösende Gnade in Christo; es muß also die Lehre von Christo, welche in der ersten Grundform mehr Voraussetzung war, entwickelt werden. Innerhalb des so vorgezeichneten Gebietes schließt sich nun aber Paulus doch zunächst an den Gegensatz des alttestamentlichen Gesetzes an, und führt den Hauptsatz, daß das Christenthum nicht Gesetz, sondern Evangelium von der Gnade Gottes ist, durch genaues Eingehen in die Lehre vom Menschen aus. Aber wenn auch der negative Theil seiner Lehre, nämlich daß der Mensch durch das Gesetz nicht selig wird, sich zunächst auf

die Lehre von der Sünde stützt, so mußte dagegen nothwendig die positive Seite, daß die Gnade erlöst, von der christologischen Lehre ausgehen, und so insbesondere die Lehre von der erlösenden Thätigkeit Christi sorgfältig entwickelt werden. Mit dieser Doppelstellung des Apostels hängt schon seine dialektische Form mit vorzugsweise didaktischer Exposition und Argumentation zusammen. Innerhalb der paullinischen Briefe zeigt sich aber allmälig immer mehr eine Bewegung nach der christologischen Seite hin. Ganz unabhängig vom anthropologischen Boden geht jedoch von dieser erst Johannes aus. Er stellt das Evangelium hauptsächlich in seinem Unterschiede vom Alten Bunde dar, sofern es nicht Gesetz und nicht Weissagung ist, sondern mehr als das: es hat Alles primitiv in sich, in der Person Christi. Johannes hat die Anerkennung dieses Unterschiedes nicht erst zu erkämpfen, wie Paulus, sondern er erscheint im ruhigen Besitz und Anschauen derselben, vgl. Joh. 1, 17. Der Unterschied zwischen dem, was war, und dem, was geworden ist, hängt zusammen mit der Person des Vermittlers, durch welchen das Gesetz, und durch welchen Gnade und Wahrheit in das menschliche Leben eingetreten ist. Der eingeborene Sohn allein hat Gott geschaut und uns Gott geoffenbart, V. 18. Johannes kann schon ungehindert das, wohin seine Individualität an sich ihn zu drängen scheint, wirklich in Ausführung bringen, nämlich die Lehre von der Person Christi zum Ausgangspunkt und zur Hauptsache zu machen, während Paulus auf der anthropologischen Seite seinen Beweis führen mußte. Ueberdieß tritt im letzten Stadium der apostolischen Zeit ein einseitiger Idealismus, besonders in der Lehre von der Person Christi, auf, aber auch, wie es scheint, in antinomistischer Weise, vgl. 1. Joh. 3. gegen welchen die johanneischen Schriften offenbar einen Kampf führen wollen; in Form der Contemplation schaut er die Einheit des Idealen und Realen, der Idee und der Thatsache; er geht von der Grundanschauung aus, daß, was von Anfang an beim Vater verborgen gewesen, die ζωη αἰωνιος, Gegenstand der vollständigsten geschichtlichen Erfahrung geworden sey, vor Allem für die Apostel, 1. Joh. 1, 1 ff. Die Darstellung des Johannes ist intuitiv, d. h. die Elemente sind nicht so begrifflich aus einander gesetzt, die Wahrheit wird nicht auf dem Weg einer dialektischen Argumentation zur Geltung gebracht; groß-

artige, vielumfassende Grundbegriffe, welche die Grundthatsachen des eigenthümlichen christlichen Bewußtseyns bilden und auf den Grundthatsachen des Evangeliums beruhen, treten uns in seiner Darstellung entgegen.

4. Ergeben sich uns so die neutestamentlichen Formen apostolischer Lehre nach einer zweifachen Grundform und je nach einem zweifachen Typus dieser Grundform, und zwar in der Weise, daß diese Lehrformen einen Fortschritt von unten nach oben bilden, und daß der innere Zusammenhang derselben klar wird, wie der innere Unterschied: so ist schon dieses Ergebniß an sich geeignet, uns zur Bestätigung zu dienen, daß wir denjenigen Punkt richtig getroffen haben, von welchem aus die apostolischen Lehrformen sich selbst organisch gestaltet haben. Zugleich aber zeigt es sich dann, daß an diese vier Lehrformen die übrigen neutestamentlichen Schriften, nicht bloß die didaktischen, sondern auch die historischen, in Beziehung auf ihren christlich-didaktischen Charakter sich anschließen. Was die erste Grundform betrifft, so gehören hieher die Evangelien des Matthäus und Markus, und zwar werden wir Ursache haben, bei der Lehrform des Jakobus das Evangelium Matthäi zu vergleichen, obgleich dasselbe uns zugleich auf den petrinischen Lehrbegriff hinweisen wird. Das Evangelium Marci ist zu vergleichen mit der Lehrform des Petrus. Von den didaktischen Schriften werden wir bei der jakobischen Lehrform vergleichen den kleinen Brief Judä und werden finden, daß er einen Uebergang bildet zum petrinischen Lehrbegriff. Mit diesem selbst werden wir aber den zweiten Brief Petri vergleichen müssen; schon zu Gunsten der kritischen Frage, ob dieser Brief auf dem Standpunkt der neutestamentlichen Theologie, d. h. nach seinem christlich-didaktischen Charakter betrachtet, an den petrinischen Lehrbegriff sich anschließe, oder nicht. — Was die zweite Grundform betrifft, so werden wir mit dem paulinischen Lehrbegriff vergleichen müssen die historischen Schriften des Lukas, und unter den didaktischen Schriften den Hebräerbrief, der wie Paulus die erlösende Thätigkeit Christi in den Vordergrund stellt, und noch ringt und kämpft, um die Erhabenheit des Christenthums über den alten Bund nachzuweisen, aber zugleich einen entscheidenden Schritt weiter thut in die Ent-

wicklung des christologischen Dogma's, und die Logoslehre so andeutet, daß er den Uebergang bildet zum johanneischen Lehrbegriff. Diesen Lehrbegriff, den wir nach dem ersten Brief Johannis und nach dem Evangelium Johannis, hauptsächlich nach den Elementen, in welchen der Evangelist in seinem eigenen Namen redet, darstellen müssen, haben wir zu vergleichen mit der Apokalypse, zu Gunsten der Frage über ihren Ursprung im Verhältniß zu jenen Schriften.

Zweites Hauptstück.

Die einzelnen apostolischen Lehrbegriffe.

Erster Abschnitt.

Die erste Grundform der apostolischen Lehre, oder das Christenthum in seiner Einheit mit dem Alten Testamente.

I. Die apostolische Lehre nach Jakobus.

1. Der Brief Jakobi.

§. 56.

Unter den Lehrschriften des Neuen Testamentes ist es der unter dem Namen des Jakobus auf uns gekommene Brief, welcher die erste Grundform der apostolischen Lehre in einer so charakteristischen Weise darstellt, daß er sich dadurch von jeder andern Schrift des Neuen Testamentes unterscheidet. Ueber diesen Brief ist zwar, wie er schon in der alten Kirche Widerspruch gefunden hat, so auch jetzt die Kritik noch nicht als geschlossen zu betrachten; aber die Ergebnisse der kritischen Untersuchung waren bisher der Aechtheit weit mehr günstig, als ungünstig, während die Behauptung der neuesten Zeit, daß er im zweiten Jahrhundert zur Vermittlung zwischen Ebionitern und Paulinern geschrieben sey, keineswegs erwiesen ist. Vielmehr ist der Inhalt des Briefs mit der Persönlichkeit des Jakobus, welcher im Neuen Testament als Bruder des Herrn und als eine

der Säulen bezeichnet wird und lange Zeit das Haupt der jerusalemischen Gemeinde war — derselbe mag nun Apostel gewesen seyn oder nicht — wesentlich übereinstimmend.

1. Der Verfasser des Briefs nennt sich: Gottes und des Herrn Jesu Christi Diener — eine Benennung, die allerdings auch einen Apostel bezeichnen kann, aber an sich einen weiteren Begriff ausdrückt, eben deßwegen aber um so gewisser schließen läßt, daß schon der Name Jakobus an sich seiner Zeit verständlich gewesen sey, als der Name eines angesehenen Mannes in der Kirche. Dieser Jakobus richtet ein Sendschreiben an die zwölf Stämme in der Zerstreuung. Es versteht sich von selbst, daß der Briefsteller Christen im Auge hat, als die, welche für ihn das jüdische Volk jetzt repräsentiren, also die Judenchristen aller zwölf Stämme, zunächst außer Palästina zerstreut unter den Völkern; vielleicht sind aber auch sämmtliche Judenchristen gemeint, wie sie zerstreut da und dort wohnten.

2. Dieses Sendschreiben wird uns überliefert in unserm Kanon, aber allerdings unter der Klasse der *ἀντιλεγομενα*. Auf der andern Seite ist sein Alter unbestritten in der alten Kirche, indem nach Eusebius doch schon alte Schriftsteller sich desselben als einer Autorität bedienten. Er ist offenbar von Clemens Romanus ep. 1 ad Cor. c. 10. benützt worden, und auch dem pastor Hermae liegen Stellen unseres Briefs unverkennbar zu Grunde, daher man diese Schriften ihrem Alter nach beträchtlich herabsetzen müßte, oder gar unnatürlicher Weise annehmen, daß das, was diese Schriften aus dem Jakobusbrief haben, aus einer gemeinschaftlichen Quelle genommen sey, wenn man läugnen wollte, daß der Jakobusbrief in die apostolische Zeit falle. Es kommt aber hinzu, daß unser Brief von ausgezeichneten Kirchenvätern als Schrift des Apostels Jakobus citirt wird, und daß er in den Kanon der ältesten syrischen Uebersetzung des Neuen Testaments mit aufgenommen ist, also in der Kirche als kanonisch galt, welche in so enger Verbindung mit der jerusalemischen Gemeinde und mit Jakobus gestanden. — Auf der andern Seite setzt unser Brief allerdings gewisse andere neutestamentliche data voraus.

Man hat theils paulinische Briefe, wie den Galater- oder den Römerbrief, theils den Hebräerbrief, theils auch 1. Petri in unserem Jakobusbrief angedeutet oder benützt finden wollen. Nun muß man freilich hier vorsichtig seyn. Was unser Brief enthält, ist allerdings nicht von der Art, daß man sagen kann, es habe sich Alles ohne Beziehung auf Paulus aus den allgemein christlichen und alttestamentlichen Voraussetzungen ergeben, wohl aber könnte es sich auch auf allgemein bekannte paulinische dicta oder paulinische Lehrweise beziehen, wie über die Rechtfertigung Abrahams durch seinen Glauben, von der ganz gewiß als von einer Lehre des Paulus damals Viele wußten, auch wenn sie den Galater- oder Römerbrief nicht kannten. Aber wenn auch wirklich die Analogie mit paulinischen Stellen auf Benutzung derselben hinweisen würde, so würde daraus doch höchstens wie aus anderen Umständen folgen, daß unser Brief nicht sehr lange vor der Zerstörung Jerusalems verfaßt sey. Man hat zwar schon die Ansicht ausgesprochen, wir hätten hier so gut wie die älteste Schrift des apostolischen Zeitalters (Schneckenburger in s. Commentar). Darauf aber führen einleuchtende Beweise nicht, und wir finden im Brief offenbar schon Ausartungen christlicher Gemeinden, ferner ohnehin die Voraussetzung eines längeren Bestandes von judenchristlichen Gemeinden außerhalb Palästina. Die Christen waren in Gefahr, ihrem Glauben untreu zu werden unter ihren Prüfungen, Kap. 1, 2 ff. 12., oder sich einem todten Glauben im Gegensatz gegen die Werke hinzugeben, V. 22 f. Kap. 2. Die Liebe war erkaltet, und im Zusammenhang damit war ein Herandrängen zum Lehren in der Gemeinde, Kap. 3, 1 f., Streitsucht, ein ganz verweltlichtes Leben, Kap. 4. u. 5., mit Lieblosigkeit und mit Verkennung dessen, was dem Christen grundwesentlich ist, wornach es nicht auf Aeußeres ankommt, sondern rein auf das von Gott durch sein lebendig machendes Wort gezeugte neue Leben, Kap. 1. 18, 9 f. Zugleich war die Gemeinde, wenn sie auch *συναγωγη* genannt wird, was nicht auf die jüdische Synagoge, als in welcher diese Christen noch mit den Juden zusammen wären, sondern auf die nach ihr benannte Kirche zu deuten ist, organisirt durch ihre Aeltesten, was mit dem Herandrängen zum Lehren nicht im Widerspruch steht. — Diese Momente deuten auf eine nicht allzu frühe Zeit

im apostolischen Jahrhundert, auf der andern Seite aber auch nicht auf eine nachapostolische Periode; denn schon im apostolischen Zeitalter zeigen sich Zustände in der christlichen Gemeinde wie diese, 1. Cor. 1. u. 2. Col. 2. 1. Cor. 11, 21. 6, 1 ff. u. s. w. und so gewiß der Gegensatz von Arm und Reich nicht eine versteckte Bezeichnung für Heiden- und Judenchristen ist, sondern eigentlich zu verstehen ist, so wenig läßt sich doch aus demselben auf einen ausgebildeten Ebionitismus schließen, eben weil der Gegensatz zu jeder Zeit vorhanden seyn, und zu jeder Zeit in solcher Weise auf das Gemeindeleben einwirken konnte.

3. Unser Brief will ohne Zweifel als Brief des Jakobus gelten, welcher längere Zeit an der Spitze der jerusalemischen Gemeinde stand, Apg. 12, 17. 15, 13 ff. 21, 18., und welcher von Paulus unter die Säulen der Kirche gerechnet, Gal. 2, 9., und Bruder des Herrn genannt wird, Gal. 1, 19. Die Stellung dieses Jakobus zu Paulus können wir am besten aus dem Munde des Paulus selbst entnehmen, Gal. 2, 1—14., aus einer Stelle, welche von der neueren Kritik auf unbegreifliche Weise dazu benützt wird, einen unheilbaren Zwiespalt zwischen den Aposteln herauszubringen. Wer die Worte liest, wie sie dastehen, der wird finden, daß Jakobus nach dieser Stelle die unabhängige apostolische Autorität des Paulus anerkennt, sich zur brüderlichen Wirksamkeit für das Evangelium in seiner Gemeinschaft bekennt, keine Aenderung in seiner Lehre fordert, und insbesondere schlechthin nicht verlangt, daß die Heidenchristen sollten an das mosaische Gesetz gebunden werden. In derselben Stellung finden wir ihn nun auch Apg. 15., wo er bei der in der jerusalemischen Gemeinde erörterten Frage über das Verhältniß der Heidenchristen zum mosaischen Gesetz den Ausschlag gibt, ganz in dem Geist, den wir Gal. 2. finden. Dabei aber ist seine Stellung sowohl im Galaterbrief als in der Apostelgeschichte die eines apostolischen Mannes, der das Christenthum wesentlich in seiner Einheit mit dem Alten Bunde auffaßt, womit sowohl der Wink Gal. 2, 12. als die Erzählung Apg. 21, 18—25. übereinstimmt. Aber eben darum ist er, obgleich ein Apostel der Judenchristen und Haupt der jerusalemischen

Muttergemeinde, doch in einer ganz anderen Stellung zu Paulus, als die Partei der Ebioniten, welche durchaus feindselig gegen Paulus gestimmt war. Die *παρεισακτοὶ ψευδαδελφοι* müssen nicht bloß in die antiochenische, heidenchristliche Gemeinde, sondern überhaupt in die christliche Gemeinde ungerechter Weise hereingekommen seyn; denn Gal. 1. sieht Paulus die galatischen Irrlehrer als solche an, welche die Galater von der Gnade Jesu Christi in ein anderes Evangelium verleiten wollen, und er spricht gegen sie den Fluch aus. Wenn nun Gal. 2, 12. die von Jerusalem Gekommenen genannt werden *οἱ ἀπο Ἰακωβου*, so folgt daraus nicht, daß sie von Jakobus gesandt worden seyen in dieser Absicht. Sie sahen allerdings in Jakobus ihr Haupt. Aber wie oft gehen die Anhänger weiter als ihr Haupt? Ist es nicht dennoch möglich, daß Jakobus vollkommen die Ueberzeugung hatte, daß es nur ankomme auf die glaubige Erfassung Jesu Christi? Wie hätte doch Jakobus, wenn das nicht gewesen wäre, dem Paulus die Hand der Gemeinschaft reichen können? Wohl aber kann man annehmen, daß Jakobus **mehr als Petrus** es für angemessen hielt, **das Gesetz zu beobachten, als Sache der theokratischen Pietät.** Die Erzählung des Hegesippus über die Person des Jakobus trägt die Farbe der ebionitischen Parteischilderung. Doch erfahren wir von ihm und von Josephus, daß Jakobus den Beinamen des Gerechten erhielt wegen seines streng sittlichen und gesetzlichen Lebens, und daß er kurz vor der Zerstörung Jerusalems den Märtyrertod erlitt, vgl. §. 59, 2.

4. **Mit der bisher geschilderten Persönlichkeit des Jakobus stimmt Inhalt und Form des Jakobusbriefs in hohem Grad überein**, und es werden sich nun auch die, abgesehen von der äußeren Bezeugung aus dem Inhalte, **gegen die Aechtheit** geltend gemachten Gründe leicht widerlegen lassen, insbesondere daß es 1) dem Brief an aller Individualität fehle, und daß der dogmatische Inhalt für eine spätere Abfassung spreche. So sagt **Schwegler**: die Form des Ebionitismus sey hier so milde, daß sie nicht dem **apostolischen** Zeitalter angehören könne, man möge nur die Apokalypse oder den Hegesippus zum Maaßstab nehmen. Aber zum Maaßstab müssen wir vor Allem nehmen, was das Neue Testament sagt, besonders Paulus

Gal. 2. in Uebereinstimmung mit der Apostelgeschichte. Das neutestamentliche Bild von der Persönlichkeit des Jakobus steht nicht im Widerspruch mit unserm Brief, wohl aber die Züge, welche Hegesippus namentlich von seiner Askese entwirft, Eus. hist. eccl. 2, 23. Gehen wir von hier aus zum ersten Punkt über, so kann nicht gesagt werden, unser Brief ermangle aller Individualität, am allerwenigsten, er ermangle aller Züge, welche den so hoch geachteten Jakobus charakterisirten. Man lese nur, was unbefangene Ausleger über den Charakter unsres Briefes gesagt haben: Herder „die Briefe zweener Brüder des Herrn in unsrem Kanon," und Kern in s. Commentar zum Brief Jakobi. Das eigenthümlich Kräftige des Briefs ist vielen Lesern aufgefallen, dieses Dringen auf die That, diese praktische Richtung, welche auf das Dogma nicht speziell eingeht, während dabei das Wesen des Christenthums in der praktischen Richtung ganz schön und genau ausgehoben ist als das einer Kraft, ein neues Leben aus Gott den Menschen mitzutheilen und dadurch ihre Seelen zu erlösen. Die Form der Darstellung ist sententiös, gnomenartig, mit einfachen, schönen Naturbildern. Wenn man damit vergleicht, was wir von erbaulichen Schriften aus dem zweiten Jahrhundert haben — wie eigenthümlich und kräftig erscheint dagegen dieser Brief! Aber freilich wenn man einen zelotischen Ebioniten erwartet, so hat man sich in dem Verfasser getäuscht. Man hat hinzugefügt, es lasse sich eine bestimmte Veranlassung zu diesem Brief nirgends erkennen, die Briefform müsse bloße Fiction seyn. Aber der Zweck des Briefs ist klar, nämlich gegen ein unfruchtbares Christenthum zu kämpfen, das einem weltlichen Lustleben und unfruchtbaren Zwistigkeiten, namentlich auch Lehrzwistigkeiten Raum gebe. — Was aber die äußere Bezeugung betrifft, so ist der Stand der Sache übertrieben, wenn man sagt, es sey ein völliges Schweigen der beiden ersten Jahrhunderte über unsern Brief; und Credner hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Ungewißheit über den Umstand, ob Jakobus, der Bruder des Herrn, Apostel gewesen sey oder nicht, auf das Verhalten der alten Kirche gegen unsern Brief eingewirkt habe.

5. Diese Frage, ob Jakobus Apostel gewesen sey oder nicht, ist schwer zu entscheiden. Die alten Zeugnisse sprechen theils

dafür, theils dagegen. Die gewöhnliche Ansicht unterscheidet den Jakobus, der in Jerusalem an der Spitze der Gemeinde steht, und von welchem unser Brief ist, und der vor der Zerstörung Jerusalems eines gewaltsamen Todes gestorben seyn soll, von dem Apostel Jakobus, Alphäi Sohn, so daß jener zwar Bruder des Herrn aber nicht eigentlicher Apostel gewesen wäre. In neuerer Zeit ist seine Apostelwürde von Wieseler vertheidigt worden. Allein sie ist doch unwahrscheinlich aus verschiedenen Gründen. Was vor Allem das Ansehen betrifft, in welchem Jakobus stand, so gehört dieß schon einer späteren Zeit des apostolischen Jahrhunderts an, einer Zeit, wo nicht mehr sämmtliche Apostel ihren Sitz in Jerusalem hatten, und wo die verspätete Bekehrung des Jakobus Joh. 7, 3—5. nicht mehr in so frischem Andenken seyn konnte, so daß von dieser Seite aus dasselbe recht wohl erklärlich ist. Hiezu kommt, daß jedenfalls die Eigenschaften des Jakobus, ihm, auch wenn er nicht Apostel war, im Verlauf der Zeit großes Ansehen unter den Judenchristen erwerben konnten. Zuvörderst war er ohne Zweifel lange Zeit im täglichen Umgang mit Jesu gestanden, Joh. 2, 12. 7, 3. 4. Auch dürfen wir annehmen, daß Jakobus durch die Erscheinungen des Auferstandenen glaubig geworden sey, man mag ihn als identisch betrachten mit dem 1. Cor. 15, 7. genannten oder nicht. Wenigstens werden die Brüder Jesu sogleich nach der Himmelfahrt unter den Glaubigen ausdrücklich genannt, Apg. 1, 14., während sie zuvor unglaubig gewesen, Joh. 7, 5., und der Herr selbst scheint sich nach seiner Auferstehung auch an seine Brüder gewendet zu haben (Matth. 28, 10. Joh. 20, 17. — ein Ausdruck, der wohl so gewählt ist, daß er sich nicht beschränkt auf die Jünger). Mehr als diese Momente scheinen die judaistischen Gegner des Paulus nicht als Bedingung zum Apostelamt betrachtet zu haben, 1. Cor. 9, 1., also auch nicht als Bedingung der größten persönlichen Autorität. War aber Jakobus auf diese Weise glaubig geworden, so mußte dadurch das Gewicht seines früheren Umgangs mit Jesu sich in den Augen der übrigen Christen, zumal der später Bekehrten vergrößern, wobei die leibliche Verwandtschaft bei der äußerlichen Richtung der Judaisten das Ihre thun mußte, um ihn über alle Nichtapostel, vielleicht selbst über die Apostel zu erheben.

Hiezu kommt aber weiter noch die geistige und namentlich sittliche Persönlichkeit dieses Jakobus. Nach allen Spuren der Geschichte war er ein sittlich ausnehmend kräftiger energischer Charakter, ein ganzer Mann, Jak. 1, 4. und zugleich übte er seine Frömmigkeit vorzugsweise in alttestamentlicher Form aus. Diese Richtung brachte ihn in großes Ansehen bei dem jüdischen Volk. Das wirkte auf die christliche Gemeinde zurück, denn dieselbe nahm noch am Tempeldienst Antheil und gewann unter der Leitung einer solchen Persönlichkeit bei den noch unbekehrten Juden, die sich an den Festen in Jerusalem versammelten, vielfach Eingang. Dieß Alles nun erklärt wohl ein apostelgleiches Ansehen. Daß aber die Judenchristen dem Jakobus in thesi apostolische Würde vindicirt haben, ist nicht erweislich. Wenn Paulus seinen Namen selbst vor Petrus und Johannes nennt, so kann das daher kommen, daß bei den judaisirenden Christen in Galatien Jakobus faktisch das größte Gewicht hatte. Daß die Apostelgeschichte nie den Jakobus Bruder des Herrn nennt, daß sie nur zwei Apostel Jakobus nennt, von welchen einer frühzeitig enthauptet wurde, während der andere später nicht näher bestimmt wird, ist zwar scheinbar, aber wenn die Apostelgeschichte hauptsächlich für Judenchristen berechnet war, mußte ihnen die Person ihres Jakobus zu bekannt seyn, als daß dieselbe einer näheren Bezeichnung bedurfte. Die Stelle Gal. 1, 19. kann ganz leicht so erklärt werden, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, nicht Apostel war. (Daß in Gal. 1, 19. u. 2, 9. zwei verschiedene Personen gemeint seyn sollten, ist offenbar irrig.)

b) Jakobus mag nun Apostel gewesen seyn oder nicht — daß er in der apostolischen Zeit für eine der Säulen der Kirche galt, sagt Paulus ausdrücklich, und so ist jedenfalls seine Lehrdarstellung in unsrem Kanon von hohem Interesse, weil er eine eigenthümliche Richtung vertritt, die in der organischen Entwicklung der apostolischen Lehre ihre bestimmte Stelle hat, und die geschichtlich ohne Zweifel mit der von jenem Jakobus in Jerusalem vertretenen zusammenfällt. — Was die Auslegung des Briefs Jakobi betrifft, so sind aus der älteren Zeit die Erklärungen von Calvin und von Storr bemerkenswerth, sodann die Bemerkungen von Herder, ferner die Com-

mentare von **Schneckenburger**, **Theile** und **Kern**, und eine praktische Erklärung von **Neander**.

2. Die Lehre des Jakobus.

A. Die Grundbegriffe.

§. 57.

Indem Jakobus von dem subjektiven Christenthum ausgeht, und zwar zunächst vom Glauben, bezeichnet er denselben nicht blos als den Glauben an Gott, sondern ausdrücklich auch als den Glauben an den verherrlichten Herrn Jesus Christus, dessen Parusie als des Richters bevorsteht, doch ohne in eine Christologie einzugehen, — und bestimmt denselben als den in Werken sich vollendenden, welcher nur in dieser seiner Werkthätigkeit den Menschen rechtfertigt. Damit hängt zusammen seine Betrachtung des objektiven Christenthums, welches er als das vollkommene Gesetz der Freiheit darstellt, übereinstimmend mit der Art, wie er den Gottesbegriff auffaßt und die Motive in seinen Paränesen wählt.

1. Jakobus geht vom subjektiven Christenthum aus. Dieß hängt zusammen mit dem praktischen Zweck des Briefs und hat seinen Grund in der ganzen religiösen Denkweise des Verfassers, mithin auch in der Art und Weise, wie derselbe das objektive Christenthum auffaßt und den Begriff von Gott und von Christus bestimmt. Das angeeignete christliche Leben ist das Gebiet, auf welchem er sich selbst bewegt und das er zum Gegenstand seines Briefes macht. Das subjektive Christenthum stellt Jakobus zunächst dar als Glauben, 1, 3. 6—8. 2, 1. 5. 14—26. 5, 15.

a) Was das Wesen des Glaubens betrifft, so ist derselbe nach seiner innern Form eine zweifellose Zuversicht, 1, 6.,

fest und standhaft, V. 3., alles Schwanken und alle Doppelherzigkeit ausschließend. Der beim Bittgebet Zweifelnde ist schon der doppelherzige Mann, der unbeständige ἐν πασαις ταις ὁδοις αὐτου, also der Glaube eine zweifellose Zuversicht, die eine sittliche Einheit und Beständigkeit in sich schließt, wie sie namentlich durch Leidensprüfung erlangt wird. Darum ist der Glaube wesentlich praktisch, so daß man den Glauben nicht wahrhaft haben kann, ohne daß er sich im Thun und Lassen bewährt, 2, 1 ff. Er ist nicht blos ein wissendes Fürwahrhalten, wie den Glauben an den Einen Gott auch Teufel haben können, aber gepaart mit unseligem Bewußtseyn, 2, 19., sondern ein lebendiger Glaube, der sich bewährt, 1, 3. 2, 1. Darum läßt er sich nicht trennen von den Werken, ohne daß er in sich selbst etwas Todtes wäre, 2, 17 f. 26., da er vielmehr wesentlich wirksam und eine innere praktische Triebkraft im Menschen ist. Das Objekt dieses Glaubens ist zunächst der Eine Gott, 2, 19., der Schöpfer und Herr der Welt und der Menschen, die ihre Abhängigkeit von ihm nur durch Thorheit und Sünde zu verkennen vermögen, 4, 13—17., der ihr Heil in seiner Hand hat, der κυριος, gemäß dem alttestamentlichen יהוה, (1, 7. vgl. V. 5. u. 12. 4, 15. 5, 10. 11.; dagegen könnte 5, 14. u. 15. auch Christus darunter verstanden werden), der κυριος σαβαωθ, 5, 4., aber auch der θεος και πατηρ, 1, 27. 3, 9., als der väterlich gesinnte Schöpfer. Aber der Glaube ist auch Glaube an Jesus Christus, und zwar ganz entschieden als an den erhöhten, verherrlichten Herrn, 1, 1. 2, 1. 5, 7. 8. Zwar wird der Glaube in dieser Beziehung nicht näher entwickelt, indem nur der Eine Punkt der Parusie hervorgehoben wird, 5, 7. 8., wo Jesus der κυριος (und zwar της δοξης, 2, 1.) als Richter erscheinen wird. Aber so einfach diese Züge sind, so ist es doch bedeutsam genug, daß Jesus durchgängig als κυριος bezeichnet wird, wie er auch den lebendigen Gott יהוה nennt, und daß dieser κυριος Jesus neben Gott genannt wird, 1, 1. — eine Bedeutsamkeit, die sich durch den Zusatz της δοξης bestätigt, denn δοξα ist der specifische Ausdruck für die göttliche Herrlichkeit; ebenso wechselt das Prädikat κριτης zwischen ihm, 5, 9., und Gott, 4, 12. Aber weiter geht allerdings die Christologie hier nicht. Jesus ist der Richter, sein Erlöseramt und die Heilsthatsachen seines Lebens, die dasselbe begründen,

werden nicht erwähnt, und daher auch der praktische Glaube vorzugsweise nur als monotheistischer Gottesglaube gefaßt.

b) **Das Verhältniß des Glaubens zur Rechtfertigung**, 2, 14—26., bildet die didaktische Spitze des Briefs. Man sieht, daß es dem Verfasser hieran wesentlich gelegen ist, daß er hiebei nicht blos thetisch, sondern auch polemisch zu Werke geht, während der ganze übrige Brief meist paränetisch gehalten ist. Die Rechtfertigung ist in dem angegebenen Abschnitt bezeichnet durch *δικαιουσθαι*, V. 21. 24. 25., wie bei Paulus, und bei Jesus selbst, Luk. 18, 14. Indessen kommt dieser Ausdruck bei Jakobus nur hier vor, und es hat allerdings ganz das Aussehen, als ob dieses Wort von anderswo herübergenommen sey, besonders da Jakobus offenbar eine Ansicht vom Verhältniß des Glaubens zur Rechtfertigung beseitigen will, die ihm nicht die richtige zu seyn scheint. Der Begriff der Rechtfertigung ist bei Jakobus mitenthalten in *σωσαι*, 2, 14., als der allgemeinen Bezeichnung der Erlösung, 1, 21., und wird erklärt, 2, 23., durch *λογιζεσθαι εἰς δικαιοσυνην* und *φιλον θεου κληθηναι*. Dabei geht Jakobus wie Paulus, Röm. 4, 3., von Gen. 15, 6. aus und versteht unter „rechtfertigen": für gerecht erklären, als gerecht behandeln und in ein freundliches Verhältniß mit Gott versetzen. Den Beisatz *φιλος θεου ἐκληθη* haben wir nicht nöthig als ein rabbinisches Scholion zu betrachten (vgl. Schneckenburgers Comm.), denn dieses Prädikat kommt auch Jes. 41, 8. und 2. Chron. 20, 7. vor. Ueberdies sind wir auch nicht genöthigt anzunehmen, daß Jakobus diesen Satz als einen Theil des Citats geben wolle, und nicht vielmehr als einen Zusatz, den er selbst allerdings in Uebereinstimmung mit gangbaren jüdischen Erklärungen hinzufügt. — Von dieser Rechtfertigung nun sagt unser Brief, sie sey bedingt **nicht durch den Glauben allein, sondern durch Werke**, 2, 24. 21. 25. vgl. Hebr. 11, 17. 31. Indem Jakobus sagt: *ἐξ ἐργων*, schließt er die *πιστις* nicht aus, sondern es sind Werke des Glaubens, nicht Werke als solche, und er stellt sich nur dem Wahn entgegen, als ob die Rechtfertigung bedingt sey durch einen bloßen Glauben, der nicht wirke und daher ein todter sey, V. 26. Die *ἐργα* sind also nicht Gesetzeswerke, d. h. nicht Werke, welche ohne den Glauben an Christus nur als Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes vollzogen würden,

sondern aus der ganzen Entwicklung geht deutlich hervor, daß Jakobus von Werken redet, durch welche der Glaube sich lebendig und wirksam zeigt — aber sie sind auch nicht mit dem Glauben identisch, sondern Früchte desselben, er statuirt gar keinen wirklichen Glauben, der ohne alle Werke seyn könnte, 2, 14. — Einen Glauben ohne Werke kann man gar nicht zeigen, während wo Werke sind, der Glaube darin wohl nachgewiesen werden kann. Ein wirkungsloser, bloß theoretischer Glaube ist nicht ein christlicher, er ist ein Teufelsglaube, V. 19., ein todter und leerer Glaube, V. 17. 20. 26. Wer auf einen solchen Glauben sich stützt, ist ein ἀνθρωπος κενος, V. 20. Wie nun Jakobus nur den Glauben als einen christlichen, wirklichen Glauben anerkennt, der wirksam ist und daher werkthätig, so will er auch keine Werke als christliche, vor Gott rechtfertigende Werke anerkennen, als solche, in welchen der Glaube sich erweist, V. 18., zu welchen der Glaube gewirkt hat und durch welche er sich vollendet, V. 22. Mag man V. 22. übersetzen: „der Glaube wirkte mit den Werken,“ oder besser: „der Glaube wirkte mit zu den Werken,“ was zu dem ἐκ των ἐργων ἡ πιστις ἐτελειωθη am besten stimmt, so gehören jedenfalls nach dem zweiten Hemistich πιστις und ἐργα zusammen vor Gott, sie sind (vgl. V. 18.) in einer inneren dynamischen und organischen Verbindung, die Werke gehen aus der wirksamen, lebendigen Kraft des Glaubens hervor. Indem wir somit daran festhalten, daß Jakobus Glaubenswerke im Auge hat, dürfen wir auch nicht vergessen, daß der Glaube bei Jakobus in einer allgemeineren, unbestimmteren Weise auf Jesus Christus bezogen wird, als bei Paulus, indem der Tod Christi und seine versöhnende Kraft bei Jakobus gar nicht erwähnt wird. Die Werke, welche Jakobus empfiehlt, sind Früchte des Glaubens, aber nicht identisch mit ihm. Die Rechtfertigung ist also nach unsrem Brief bedingt durch die vermöge des Glaubens gewirkten Werke, nicht durch den Glauben an sich. Paulus hingegen macht die Rechtfertigung von dem Glauben an sich abhängig. Hiernach könnte man jedoch denken, der Unterschied wäre viel größer als er in der That ist. Jakobus und Paulus stimmen ganz zusammen in einer negativen Behauptung, und zwar in einer gedoppelten: 1) gegenüber dem alttestamentlichen gesetzlichen Standpunkt, wie ihn die Judaisten

geltend machten, sagen beide: die Rechtfertigung ist nicht abhängig von Gesetzeswerken. Paulus entwickelt das polemisch, Jakobus stellt zwar diesen Satz nicht auf, aber dem Sinn nach hat er dieselbe Lehre. Aber auch 2) gegenüber einem blos theoretischen Christenthum stimmen Paulus und Jakobus in einer zunächst negativen Lehrbestimmung zusammen: die Rechtfertigung ist nicht bedingt durch einen todten Glauben. Das ist der Punkt, gegen welchen Jakobus ausdrücklich polemisirt, und Paulus widerspricht demselben dem Sinn nach aufs Entschiedenste, wenn er einen Glauben verlangt, der in der Liebe thätig ist, Gal. 5, 6. Aber in Absicht auf die positive Lehrbestimmung ist ein Unterschied zwischen Paulus und Jakobus, so daß man sagen könnte: der Glaube, so lange er nicht Werke gewirkt hat, rechtfertigt nicht nach Jakobus, rechtfertigt aber wirklich nach Paulus. Allein diese scharfe Auffassung wäre nicht ganz getreu der Darstellung des Jakobus. Der tiefste Grund der Differenz zwischen beiden liegt allerdings zunächst darin, daß Jakobus den Glauben ohne Werke als todt betrachtet, dagegen Paulus aufs Vollständigste erkennt, daß der Glaube, auch noch ehe er Werke gewirkt hat, in sich lebendig, ein Lebensprincip seyn kann und insofern ist, als er Christum ergreift und hat, und gerade insofern, und abgesehen davon, ob er sich in Werken bereits entwickelt hat, Bedingung der Rechtfertigung ist. — Mit dieser paulinischen Lehre stimmt Johannes überein, sofern auch er aufs Bestimmteste ausspricht, daß der Glaube in sich selbst der Sieg ist, der die Welt überwunden hat, 1. Joh. 5, 4. Paulus und Johannes gehen entschieden auf das Princip zurück, sie schauen den Glauben an da wo er als Princip ist, während Jakobus zunächst das christliche Leben anschaut in seiner Erscheinungsweise, wo sobald der Glaube erscheint, er bereits in irgend einer Weise und einem Grade gewirkt hat und im Wirken begriffen ist. Jakobus sagt also: der Glaube ohne Werke ist todt, wie der Leib ohne Geist todt ist. Aber gerade diese Vergleichung macht uns darauf aufmerksam, daß wir den Jakobus nicht mißverstehen dürfen. Gewiß meinte er nicht, die Werke seyen der Geist und der Glaube der Leib. Geht er nicht selbst immer, wenn er zu zeigen hat, was ein Mensch thun oder lassen soll, auf den Glauben zurück? z. B. 2, 1 ff. 1, 3.

4. 7. 8. Hiernach darf man ihn auf keinen Fall so verstehen, als ob Gott die Aechtheit des Glaubens erst aus den Werken erkennen sollte; ihm, dem Allwissenden, der der Eine Gesetzgeber und Richter ist, muß auch der Glaube, noch ehe er Zeit hatte sich in Werken zu entwickeln, offenbar seyn als ein lebendiger oder als ein todter. Wenn man ihn also fragen könnte: „kann der an sich lebendige Glaube, wenn dem Subjekt keine Zeit mehr vergönnt ist, ihn in Werken zu bethätigen, das Subjekt rechtfertigen?“ so hätte das Jakobus nicht in Abrede ziehen können, denn seine Anschauung vom Glauben und von der Wiedergeburt führt darauf, aber er hat keine Veranlassung, die Entwicklung des Begriffs vom Glauben so weit fortzuführen. Er hatte es nicht mit Lesern zu thun, die in bußfertigem Gemüthe ihre Schuld und sittliche Ohnmacht erkennen — das wünscht er ihnen erst 4, 9. 10. —, sondern mit solchen, die sich mit einem blos theoretischen, historischen Glauben begnügten und darauf pochten; dabei waren sie lieblos, geringschätzig gegen arme und niedrige Brüder, 2, 1 ff., maßten sich an, Lehrer, Schriftgelehrte zu seyn, 3, 1., und meinten Wunder was für eine Weisheit sie hätten, 3, 15. Und darum macht er auf das unfruchtbare Wesen eines todten Glaubens aufmerksam. Ein weiteres natürliches Moment, warum er den Werken an sich nicht rechtfertigende Kraft zuschreiben kann, liegt in seiner Lehre von der Sündenvergebung. Er erkennt an, daß auch die Werke des Glaubens nur unvollkommen sind, wenn er sagt: *πολλα γαρ πταιομεν ἁπαντες*, 3, 2.; auch die wahren Christen bedürfen der Sündenvergebung, 5, 15. 16. 20., und hinwiederum kann auch denen, die sich in besonderem Grade versündigt haben, 5, 15., die Sünde vergeben werden unter der Bedingung der Bußfertigkeit und eines gläubigen Gebets, zunächst der gläubigen Fürbitte Anderer. Es ist ein Gericht der Barmherzigkeit, auf das sie warten, 2, 13. Es liegt aber dieß Alles auch schon in dem Ausdruck *λογιζεσθαι εἰς δικαιοσυνην*, 2, 23.: der Mensch wird, obgleich er ein Sünder ist, von Gott als gerecht betrachtet und behandelt. Der Mensch ist also nach Jakobus selig in seiner That, 1, 25., aber dieses Thun ist ein Thun des Glaubens.

2. Das Christenthum, objektiv gefaßt, ist dem Jakobus Gesetz, und zwar das vollkommene Gesetz der Freiheit, 1, 25. 2, 12.

Wir haben zu fragen nach dem Begriffe dieses Gesetzes, und nach dem Zusammenhange desselben mit der subjektiven Auffassung des Christenthums.

Das Gesetz der Freiheit ist eben das göttliche Wort, der λογος, von welchem 1, 22. 23. die Rede war, von dem er 1, 21. gesagt hatte, seine Leser sollen es mit Empfänglichkeit aufnehmen; es ist das Wort, das die Kraft der Erlösung hat, δυναμενος σωσαι τας ψυχας, wie es denn auch 1, 18. das Wort der Wahrheit heißt — Bestimmungen, welche auch im übrigen Neuen Testament vielfach für das Christenthum vorkommen. Als Gesetz ist ihm das letztere göttliche Norm des menschlichen Verhaltens. Von dieser Seite stellt er aber den λογος dar 1, 22—25., als ein Wort, das man in der That befolgen müsse, im Gegensatze gegen das bloße Hören, 23. 24., welches kein bleibendes Verhalten hervorbringe; und eben sofern das göttliche Wort das Verhalten des Menschen bestimmt, ist es also νομος, und zwar so genannt ohne Zweifel mit Beziehung auf die alttestamentliche Religion als תורה. So faßt also Jakobus das Christenthum hier wesentlich in seiner praktischen Bedeutung auf, als normgebend für den Willen, für das selbstthätige Verhalten des Menschen. Aber indem er es damit in Parallele zur alttestamentlichen Religion setzt, gibt er ihm zugleich Prädikate, welche es in seiner Eigenthümlichkeit auszeichnen. Es ist ihm das vollkommene Gesetz, der νομος τελειος und das Gesetz der Freiheit, der νομος της ἐλευθεριας. Τελειος ist ein Ausdruck, welchen Jakobus auch sonst im Gebiete des Sittlichen liebt, 1, 4. 3, 2., er geht überall auf etwas Ganzes, Vollständiges aus. Das Gesetz nun ist zunächst vollkommen in sich selbst, im Gegensatz gegen einen unvollkommenen Ausdruck des göttlichen Willens, also sofern es vom Menschen Vollkommenheit fordert, 1, 4. 3, 2. vgl. 2, 10., anderentheils aber sofern es das rechte Thun, das ἐργον τελειον, auch im Menschen bewirkt, vgl. 1, 4. und sich so als ein Gesetz bewährt, welches vollkommen das ist, was es seyn will, nämlich den Willen ebenso bestimmt als normirt. Dieß liegt im Begriff des Christenthums. Denn der λογος της ἀληθειας ist es, durch welchen Gott die Menschen sittlich zeugt zu Erstlingen seiner Kreatur. Das Gesetz der Freiheit ist das Christenthum, sofern es eben durch diese

geistig-sittliche Geburt von der Sünde befreit, 1, 25., ganz entsprechend dem Ausspruche Jesu, daß das Wort der Wahrheit von der Knechtschaft der Sünde frei mache, und er, der Sohn, so als dieses Wort die Menschen recht befreie, Joh. 8, 32—36. Wer mit Begierde in das göttliche Wort hineinschaut, dem wird es dieses Gesetz, das ihn von aller blos natürlichen Beschaffenheit befreit, 1, 25., von aller berückenden Macht der ἐπιθυμιαι, vgl. Vs. 14. 15. Wer diesen innerlichen Trieb hat, der wird nun ein Thäter ποιητης ἐργου, 1, 25. Es ist ihm nicht blos eine äußerliche Norm, sondern innere Norm und Kraft, vermöge welcher er gerne und aus freiem Triebe recht handelt, vgl. Röm. 8. 2. Cor. 3., wie denn eben diese Seite am Christenthum von Paulus so nachdrücklich entwickelt wurde. Auch die Rabbinen sagen: daß, wer das Joch des Gesetzes auf sich nehme, frei werde von dem Joch der Erde. Der Gedanke ist also wohl auch den Juden nicht fremd, vgl. Philo. Die Art aber, wie Jakobus sich an den Ausspruch Jesu anschließt, macht wahrscheinlich, daß er seine Lehre im Sinne hatte. Es ist ihm dadurch zum Bewußtseyn gekommen, 1, 18., wie Gott der in sich Heilige, der sich in Liebe neidlos und reichlich 1, 5., mittheilende Quell aller guten und vollkommenen Gabe ist, der selbst durch das Wort der Wahrheit Menschen sittlich gezeugt zu neuem Leben, das Wort, das nun so nicht mehr dem Menschen gegenüber steht, wie ein todter Buchstabe, sondern ein innerliches, ἐμφυτος, 1, 21., ist, und sich durch die geistig schaffende Kraft der Gnade in geistiges Leben umgesetzt hat — eine Befreiung, von welcher auch das Gesetz des Alten Bundes Nichts wußte. Diese Auffassung des Christenthums in ihrer praktischen Richtung findet ihre Erklärung auch in der Persönlichkeit und dem Lebensgange des Jakobus, der nicht wie Paulus bekehrt und mit dem Feuer der Energie von einer Seite auf die entgegengesetzte geworfen worden war, sondern durch stetige Entwicklung einer ruhigen Kraft eine Säule der Kirche wurde, und bei dem der Uebergang vom alten in den neuen Bund wie unvermerkt geschah, in Anschauung der mächtigen Bethätigung Christi in seinem Werke. Jenen Begriff der Freiheit im Christenthume nun hat vornämlich Paulus dahin entwickelt, daß darin die Freiheit vom statutarischen Gesetze des Mosaismus enthalten ist, Gal. 5, 1 ff. 4, 1 ff. Röm. 7, 1 ff. Es frägt sich

nun, ob auch Jakobus schon zu dieser Consequenz des Begriffes fortgeschritten ist. So viel ist gewiß, daß die Erlösung 1, 21. ihm von der Erneuerung durch Gottes Gnade, 1, 18., abhängt, und daß er als reinen nach dem Urtheil des väterlichen Gottes selbst unbefleckten, mithin ihm wohlgefälligen Gottesdienst nicht die Befolgung des alttestamentlichen Gebotes, sondern die Erfüllung des Gesetzes der Liebe und der innerlichen Reinheit darstellt, 1, 27., die sich unbefleckt von der Welt hält; daher er denn auch das Gesetz der Liebe, der Nächstenliebe, als das königliche Gesetz bezeichnet, 2, 8., in demselben Geist, in welchem Jesus, Matth. 22., die Frage nach dem größten Gebot beantwortete. Somit hat er das mosaische Statutargesetz gewiß nicht als Bedingung des Heiles betrachtet. Es ist nicht eine Spur vorhanden, daß er dessen Beobachtung von seinen Lesern verlangt hätte. Allein ob er deßwegen seine Lehre schon so weit entwickelt hatte, daß in seiner ἐλευθερια das Freiseyn von jeglicher Verpflichtung gegenüber vom mosaischen Gesetze als solchem lag, namentlich von dem Ceremonialgesetze, das können wir weder aus dem Begriffe der ἐλευθερια mit Sicherheit schließen, welche doch eben so gut nur jene gedoppelte sittliche Beziehung haben kann, noch auch daraus, daß er das statutarische Gesetz nirgend erwähnt. Es könnte sich ja immerhin so verhalten, daß die Leser schon für sich selbst eifrig in dessen Befolgung waren, und Jakobus eben durch sein Stillschweigen sie blos dahin führen wollte, zu erkennen, daß doch nicht in diesem Aeußeren, sondern in der tieferen Sittlichkeit das wahre Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe, 1, 26 f. Das aber bleibt allerdings auch hiebei fest stehen, daß er dann die Beobachtung des statutarischen Gesetzes keineswegs als wesentlich für die Seligkeit ansah. In diesem Falle mußte er davon sprechen, mußte er dieß namentlich thun gegenüber von so vielen paulinischen Christen, mit welchen die Judenchristen in Berührung kamen; hier wäre es Gewissenssache gewesen, zu sagen, daß es nicht genug sey an der Beobachtung des allgemeinen sittlichen Gesetzes, statt daß er doch nur eben an die sittlichen Verbote des Dekalogs erinnert, 2, 10 f. Allein eine offene Frage bleibt dagegen, ob ihm nicht dennoch die fortgehende Befolgung der mosaischen Gebräuche als Pflicht für die Judenchristen erschien, nicht als ob das Heil für sie dadurch bedingt wäre,

sondern so, daß sie sich damit zum alten Bundesvolke bekannten und alle Genossen desselben zugleich zum Glauben an Jesum anlockten, also nicht eine Befolgung aus Pflicht, sondern in freiem christlichem Geiste aus Pietät gegen die angestammte göttliche Gesetzgebung und um der Anziehungskraft willen, welche dieselbe auf die unbekehrten Stammesgenossen ausüben mußte. Dann wäre seine Ansicht ein Zeugniß eben von der Kraft der inneren Freiheit, die er in sich vorfand und bewahrte, und seine Stellung mehr bewunderns- als tadelnswerth. Sie wäre nach demselben Maßstabe zu betrachten, wie die des Paulus innerhalb seiner noch höher aufgefaßten Freiheit, wenn er sagt, daß er Allen Alles geworden sey. Damit stimmen die Berichte des Galaterbriefs und der Apostelgeschichte überein, wenn Jakobus nicht verlangt, daß die Heiden sich der Beschneidung unterwerfen, wohl aber von den Judenchristen erwartet, daß sie das mosaische Statutargesetz beobachten. Hiernach soll allerdings durch das Wort der Wahrheit diejenige sittliche Freiheit in dem bisherigen Sünder gepflanzt werden, durch welche derselbe nicht nur fortan im Glauben aus innerem Antrieb heraus den göttlichen Willen vollbringt, sondern auch an und für sich zu seinem Heil keine statutargesetzliche Pflichtübung nöthig hat, wohl aber in Pietät und Treue dieselbe beobachtet. Er würde in demselben Sinne vom Bewußtseyn dieser Freiheit aus die Heidenchristen losgesprochen haben, in welchem Paulus sich zur Gesetzesbeobachtung bequemen konnte.

Diese Auffassung des objektiven Christenthums nun stimmt ganz mit der des subjektiven im Brief zusammen. Ist das Heil nur in dem Glauben, der sich im Thun darstellt, so muß das Christenthum eine dieses Thun normirende Macht seyn; und umgekehrt ist das Christenthum Gesetz, so muß seine Wirkung die Thätigkeit des Glaubens seyn. Allerdings findet sich die Bezeichnung des Christenthums als Gesetz auch sonst im Neuen Testament. Wir erinnern nur an die *ἐντολη* bei Johannes, 1. Joh. 3, 23. 2, 7. 8. 3, 22. 24., und an den *νομος πιστεως*, Röm. 3, 27., und den *νομος του πνευματος, της ζωης ἐν Χριστῳ Ἰησου*, Röm. 8, 2., bei Paulus, aber das steht nicht als Begriff im Vordergrunde wie bei Jakobus.

3. Auch den **Gottesbegriff** faßt Jakobus vorzüglich von der **praktischen** Seite auf. Gott ist ihm nicht nur der **Herr** — ein Begriff, welcher die vollkommene Selbstständigkeit Gottes und die vollständige Abhängigkeit der Menschen in sich schließt — sondern er hebt auch besonders **die sittlichen Eigenschaften Gottes** hervor, theils als immanent, sofern Gott der absolut Heilige ist, theils als transitiv, sofern Gott auch in absoluter Liebe sich selbst mittheilt. Er ist der Eine Gesetzgeber, nicht blos im Alten Testament, sondern auch im Christenthum, dem vollkommenen Gesetz der Freiheit, und auch der Eine Richter, denn wo er eine Norm des Verhaltens aufstellt, ist er es auch, der dieselbe handhabt. Aber er ist der, der nicht blos zu verderben, sondern auch zu retten und selig zu machen vermag, 4, 12. 1, 21., denn er ist Gott und Vater, 1, 27., der väterlich gesinnte Schöpfer, dessen Bild der Mensch an sich trägt, 3, 9., der Vielerbarmende und Barmherzige, 5, 11., der in sich Heilige und unwandelbar Gute, 1, 17., bei dem keine Veränderung und wechselnde Verdunklung stattfindet wie bei Gestirnen, und kein Schatten des Wechsels; er ist so vollkommen Licht, daß auch die Unvollkommenheit des Lichtes an den Gestirnen bei ihm, im höheren Sinn des Wortes Licht, schlechthin nichts Entsprechendes findet, und diese geistige Bedeutung seiner Lichtnatur erhellt aus dem Zusammenhang, indem er nach diesem als der rein Gute dargestellt wird, von dem lauter gute und vollkommene Gabe kommt. Er ist unversuchbar zum Bösen, versucht Niemanden zur Sünde, 1, 13., ja er steht als solcher im Gegensatz gegen alle Sünde. Er hat insbesondere die Christen durch das Wort der Wahrheit gezeugt oder geboren zu Erstlingen seiner Geschöpfe, 1, 18., und erwählt, nicht nur reich zu seyn im Glauben, sondern auch das Reich und die Krone des Lebens, das Leben als einen Siegeskranz zu empfangen, 2, 5. 1, 12. Dieser praktische Begriff von Gott entspricht ganz dem Begriff vom Christenthum als dem vollkommenen Gesetze der Freiheit; und die Vorliebe, womit unser Brief den Begriff **des Gesetzes** auf **das Christenthum** anwendet, den **des Gesetzgebers** und **Richters** auf **Gott**, läßt es als natürlich erscheinen, wenn der Verfasser nicht sowohl beim Princip des sittlichen Handelns, dem Glauben, als bei den Werken, bei der **Realisirung der sittlichen Norm** ver-

weilt. Aber bei dieser Art, den Gottesbegriff zu bestimmen, mag es befremden, daß unser Brief nicht auch die Vermittlung der Selbstmittheilung Gottes durch Christum und im heiligen Geist geflissentlich hervorhebt. Zwar sieht man, wie unentbehrlich unserm Brief die Person Christi ist, und wie hoch er sie stellt; er muß es auch seyn, der die Neugeburt durch das zeugende Wort der Wahrheit vermittelt, aber wie dieß nun geschehe, ist nicht deutlicher gesagt. Nicht einmal die Vermittlung dieser Zeugung durch den heiligen Geist ist ausdrücklich hervorgehoben. Nur das sehen wir, daß die Christen als solche betrachtet werden, in denen der Geist wohnt (4, 5., eine Stelle, die sich im Alten Testamente nicht ebenso findet, aber dem Sinne nach auf Jes. 63, 7—11. anspielen könnte). Denn wie man auch diese Stelle näher fassen mag, so ist doch ohne Zweifel das *πνευμα* der objektive Geist Gottes im Menschen und es bleibt immer am wahrscheinlichsten, daß von ihm seine eifersüchtige Liebe, die Freundschaft Gottes, welche der Welt Feindschaft fordert, ausgesagt ist, wo dann das Subjekt zu *μειζονα* rc., in V. 6. *ἡ γραφη* wäre.

Die Lehren von Christo und von dem heiligen Geist sind also dem Jakobus nur das Vorausgesetzte, wovon er selbst keine Lehrentwicklung gibt und wovon er auch nur selten ein praktisches Motiv hernimmt. So bleibt die dogmatische Entwicklung hinter der praktischen zurück.

4. Die Motive zu seinen Paränesen wählt Jakobus allerdings zum Theil so, daß sie an das eigenthümlich Christliche sich anschließen; so nimmt er sie her von Christo und von dem göttlichen Geist: Wer an Jesum Christum, den Herrn der Herrlichkeit glaubt, 2, 1., muß auch die Brüder alle und gleichmäßig um Christi willen lieben; mitten in Parteilichkeit und Menschenrücksicht kann man ja diesen Glauben nicht wirklich haben und festhalten. Der Glaube an Christum ist nur dann heilbringend, wenn er in Werken sich vollendet, V. 14 ff. Auf die nahe bevorstehende Parusie Christi als des Richters, 5, 7—9. gründet Jakobus die Ermahnung, die Christen sollen geduldig warten, in diesem Harren sich stärken und nicht wider einander seufzen. Ob auch *το τελος κυριου*, 5, 11. sich auf Christus beziehe, ist zweifelhaft. Den heiligen Geist nennt Jakobus, wenn er 4, 5. sagt: *προς φθονον ἐπιποθει το πνευμα ὁ κατῳκησεν ἐν ἡμιν.* Doch be-

zieht er sich ja hiebei auf das Alte Testament. Auch vom christlichen Heile nimmt er seine Motive; so beruft er sich auf die ewige Seligkeit, auf die Theilnahme am Reich, wie es für die Zukunft verheißen ist, 1, 12. 2, 5. Aber auch abgesehen von der Hinweisung auf die Zukunft gründet er seine Motive auf die hohe Würde der Christen, theils um die Glaubigen zu stärken unter der Trübsal, 1, 9., theils um sie zur Liebe gegen die armen Mitchristen aufzufordern, 2, 5. Er beruft sich auf die δικαιοσυνη und ihre Bedingung, 1, 20. 3, 18., und was das objektive Christenthum betrifft, so wissen wir, daß er es als Gesetz der Freiheit faßt und darauf besondere Ermahnungen gründet. Wir sehen aus diesem Allem, wie Jakobus die eigenthümlich christlichen Begriffe hat, wenn er sie auch nicht weiter entwickelt; sie liegen in der Tiefe seines Bewußtseyns und nur die ausdrückliche Auseinanderlegung fehlt. Sonst aber, und gerade da, wo Jakobus mehr auf eine Entwicklung ausgeht, nimmt er seine Motive aus allgemeinen religiösen und sittlichen Begriffen, wie dieselben auch auf dem alttestamentlichen Boden stattfinden, sowie von alttestamentlichen Beispielen. Was das Erste betrifft, so wählt er Motive aus der physischen Abhängigkeit des Menschen von Gott, 4, 13 f., von Gott als dem Richter, 4, 12. und dem bevorstehenden Strafgericht, 5, 1—6., vom wahren Begriff des Gottesdienstes, 1, 27., vom Wesen des Gesetzes als des Einen, 2, 1—12., vom alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe, 2, 8., von der anerschaffenen Natur des Menschen, 3, 9. und von der Natur der vernunftlosen Schöpfung, 3, 3. 11, 12. Die alttestamentlichen Beispiele sind die der Propheten und des Hiob als Beispiele der Geduld, 5, 10 f., sowie das des Elias, V. 17 f. als Beispiel eines wirksamen Gebets.

B. Besondere Lehren.

§. 58.

Mit der Auffassungsweise des Christenthums, wie sie in diesen Grundbegriffen hervortritt, hängt zusammen

1) daß Jakobus, was die Sünde betrifft, zwar nicht direkt

bis auf den angebornen Hang zurückgeht, aber doch eine sehr ernste Lehre von der wirklichen Sünde aufstellt, als bestehend in der Widergöttlichkeit und Weltlichkeit, in Begierden, wie in Worten und Werken, im Unterlassen wie im Begehen, als individueller Sünde wie als einem Gesammtleben der Sünde; überdieß als beruhend auf der freien Ursächlichkeit der Menschen, endlich als Tod und Verderben mit sich führend, während in seiner Lehre von der Erlösung der Menschen als einer neuen Zeugung mittelst des Worts der Wahrheit, sowie von der auch bei wahren Christen noch übrig bleibenden Sünde nicht nur ein thatsächlicher Beweis liegt, wie groß er sich das sündliche Verderben der Menschen gedacht, sondern die mit seiner sittlichen Weltanschauung überhaupt schon zusammenhängenden Elemente zu einer tiefer gehenden Lehre vom sündlichen Hang gegeben sind. Ebenso hängt es mit den Grundbegriffen des Jakobus zusammen, daß er als Uebergang von der Sünde zum Heil eine ernste Buße bezeichnet, und daß er

2) das Heil selbst nicht nur als Rettung vom Verderben, als Hohheit und Seligkeit in der Gegenwart und Zukunft, und als Rechtfertigung vor Gott und Beerbung des Reichs darstellt, sondern auch, und hauptsächlich einen reinen und strengen Begriff des thatkräftigen christlichen Lebens entwickelt. Dieses stellt er theils als Gesetzeserfüllung und Gottesdienst, als Gerechtigkeit, theils als Weisheit dar. Damit schließt er sich dem alttestamentlichen Begriff der Frömmigkeit an, aber er faßt diesen in seiner vollsten sittlichen Reinheit und führt ihn zu seiner christlichen Vollendung, dadurch daß er alles sittliche Thun als Wirkung des Glaubens an Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit, und zugleich als die Bethätigung des neuen Lebens darstellt, das in den Christen von Gott gezeugt ist durch das Wort der Wahrheit. Aus diesem Begriff hebt Jakobus theils die thätige Liebe zu den Mitchristen und Mitmenschen,

und zwar mit verschiedenen Zweigen derselben, theils ebenso die Geduld und Selbstbeherrschung, theils das Gebet und die Enthaltung von jedem Eide vorzugsweise hervor.

1. Die Lehre des Jakobus von der Sünde zeichnet sich durch hohen Ernst aus, wie dieß bei der praktischen Richtung des Briefes nicht anders zu erwarten ist. Sie ist ihm

a) als individuell in der Gottwidrigkeit und Weltlichkeit, 4, 4. 5. Die Sünde, das was am Menschen zu verabscheuen ist, ist *ἐχθρα του θεου*, und diese ist überall, wo Liebe zur Welt ist, daher die Sünde einen positiven Gegensatz gegen Gott bildet, wornach der Sünder bezeichnet ist als Uebertreter des Gesetzes, 2, 9. 11., und die Sünde mit der Gottesliebe als dem Guten völlig unvereinbar ist. Diese Gottwidrigkeit und Weltlichkeit ist Sünde, sie mag als Begierde oder als That existiren. Die Begierden, die in den Gliedern der Menschen streiten, 4, 1. 3. und aus deren innerlichem Streite die Neigung zu Streit und Hader nach außen sich erklärt, 4, 1., sind schon Lustbegierden, welche genährt und gehegt sind vom menschlichen Willen, und die daher bereits insofern aktuelle Sünden sind, nur daß sie erst in der Form innerer Thaten bestehen. Sie kämpfen für ihren eigenen Bestand und streben nach ihrer eigenen Befriedigung, sie sind so mit Wissen und Willen genährte Lustbegierden. Sie vernichten das ganze christliche Leben und haben in der innerlichen Bundbrüchigkeit gegen Gott V. 4. ihren Grund; während man die Weltliebe mit der Gottesliebe zu verbinden sucht, gelangt man zur Feindseligkeit gegen Gott, aus diesen Begierden kommen sündliche Thaten sowohl, als sündliche Unterlassungen hervor, 4, 17. Diese *ἡδοναι* unterscheiden sich daher von der *ἐπιθυμια*, 1, 15., die nur als versuchend erscheint, als das, woraus die Sünde wird, was an sich noch nicht Sünde ist. Die Sünde entsteht nämlich aus dem Menschen selbst; Gott versucht nicht zum Bösen — dafür beruft sich Jakobus nicht blos auf die Heiligkeit Gottes, sondern auch auf die psychologische Entstehung der Sünde. Die Aktivität des freien Willens wird hier unter dem Bild des Zeugungsaktes dargestellt: das gemeinsame Erzeugniß der

Lust und des Willens ist die Sünde. Diese Lehre des Jakobus von dem individuellen Menschen als der freien Causalität der Sünde ist ein richtiger Ausdruck des sittlichen Bewußtseyns im Menschen und muß mit dem Verhältniß der Abhängigkeit, in welchem in einer Hinsicht auch die Sünde zu Gott steht, verbunden werden. Auf alttestamentlichem Gebiet finden wir auch beide Seiten anerkannt, Sir. 15, 11—20. Prov. 19, 3. Mit dem Lehrsatz des Jakobus stimmt das Neue Testament insofern überein, als in demselben überall die mit der Sünde verbundene persönliche Schuld des Sünders anerkannt und vorzugsweise hervorgehoben wird; aber auch, daß die Sünde abhängig von Gott, d. h. in den göttlichen Weltplan mitaufgenommen ist, wird sonst im Neuen Testament anerkannt, Röm. 9, 17—19.; und daß die Sünde auch als Gesammtthat der Menschheit zu betrachten sey, zeigt Paulus besonders deutlich, Röm. 5, 12 ff. Je stärker sonst im Neuen Testamente diese Seite der Sünde premirt wird, desto wichtiger ist es, daß nun bei Jakobus auch die andere Seite hervorgehoben wird. Im Uebrigen dürfen wir es nicht vergessen, daß in dem Abschnitt, wo das geschieht, 1, 13—15., ἁμαρτια die Thatsünde ist und Jakobus von keiner andern Sünde redet. Es ist in dieser Hinsicht interessant, zu vergleichen, wie Paulus Röm. 7, 8. von der ἁμαρτια und ἐπιθυμια redet. Bei ihm ist die ἁμαρτια selbst Quelle der ἐπιθυμια, die ἁμαρτια also habituelle Sünde. Freilich hängt das Alles ganz mit dem Charakter der Lehre des Jakobus zusammen. Wie Jakobus das christliche Leben als das aktuelle auffaßt und anerkennt, so auch die Sünde als die aktuelle. Der Glaube rechtfertigt als der in Werken sich vollendende — die Sünde ist ausgeboren erst wenn die ἐπιθυμια befruchtet ist und innerlich oder äußerlich zum Vollzug kommt. Jakobus geht auch hier nicht auf das Princip zurück, sondern faßt die Sünde als thatsächliche Uebertretung des vollkommenen Gesetzes. Uebrigens sagt Jakobus nicht, daß die ἰδια ἐπιθυμια, 1, 14. etwas rein Unschuldiges sey: sie reizt, ködert den Willen. Man sieht wohl, sie ist ihm schon eine versuchende Schlange, aber er spricht es nicht aus. — Wie tief die Menschen nach Jakobus in die Sünde verstrickt seyn müssen, und wie nahe er damit dem Begriffe des bösen Hanges steht, erhellt auch daraus, daß sie erst durch das Wort der Wahrheit neugeboren

werden müssen, um zu den Erstlingen der Gotteskreaturen zu gehören, 1, 18., obgleich sie ursprünglich nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, 3, 9. — ein ursprünglicher Zustand, von welchem auch in dem jetzigen Zustand der Menschen doch noch eine gewisse eigenthümliche Würde uns zukommt. — Ein weiteres Moment in der Lehre von der Sünde ist, daß sie den Tod oder das Verderben mit sich führt, 1, 15. 5, 20. Der *θανατος* ist das mit der Sünde verbundene Uebel überhaupt, in welchem der leibliche Tod mitbegriffen ist, nach der alttestamentlichen Lehre, welche auch in die jüdische Theologie überging und welche wir wesentlich im Neuen Testamente wieder finden, vgl. Röm. 6, 23. Bei Jakobus wird auch der Tod zunächst nur als Folge der Thatsünde aufgefaßt, 1, 15. Dieses Verderben hängt zusammen mit der Schuld, die mit jeder Sünde verbunden ist, und zwar hat jeder Mensch für jede einzelne Sünde eine Schuld in Bezug auf das ganze Gesetz, 2, 10. Mit dem Begriff der Schuld hängt der des Gerichts nothwendig zusammen, 2, 12. 13. 4, 12. 5, 12. Mit diesem Gericht setzt Jakobus die Parusie Christi in Verbindung, 5, 9., auf dasselbe bezieht er wohl auch die Strafgerichte, 5, 1—6., das Gesetz ist es, wodurch das Gericht vermittelt wird, 2, 12., der Eine Gesetzgeber ist auch der Eine Richter, 4, 12., und die Sünden der Menschen schreien zu Gott, 5, 4., d. h. sie fordern das Gericht Gottes heraus. Daß aber zugleich Christus als Richter betrachtet wird, das wirft einerseits ein merkwürdiges Licht auf den Begriff des Verfassers von der Person Christi, den er also nur in der engsten Verbindung mit Gott als dem Einen Richter betrachten kann, andererseits auf seine Lehre vom vollkommenen Gesetz der Freiheit, das identisch ist mit dem erlösenden Wort der Wahrheit. Somit ist Christus auch als Geber des vollkommenen Gesetzes der Freiheit anzusehen, sofern er in der Einheit mit Gott angeschaut wird.

b) Der Begriff des Gesammtlebens der Sünde wird zwar von Jakobus nicht entwickelt, aber auf der Einen Seite wird die Gesammtheit der Leser vor der Sünde gewarnt, es wird hervorgehoben, daß wir Alle vielfältig fehlen, Kap. 3, 2., und die Einzelnen werden ermahnt, daß sie einander ihre Sünden bekennen sollen, Kap. 5, 16., gegenseitig für einander beten und an einander arbeiten. Dieß setzt

voraus, daß wie das Heraushelfen aus der Sünde eine gemeinsame That ist, so auch das Hineingerathen und das Fortschreiten in derselben Gesammtschuld sey. Daß das Jakobus wirklich annimmt, zeigt er besonders dadurch, daß er vor Zungensünden warnt, weil durch die Rede gar viel Schlimmes angerichtet werde, Kap. 3, 2 ff. Sodann stellt der Brief wirklich einen Begriff auf, welcher das Gesammtleben der Sünde didaktisch in sich schließt, den das *κοσμος* Kap. 3, 6, 1, 27. 4, 4. 2, 5. Sofern in diesem *κοσμος* die Menschenwelt jedenfalls als Hauptmoment mitgedacht ist, da die Natur nur durch ihren Zusammenhang mit der Menschenwelt eine sittliche Beziehung erhält, ist der *κοσμος* zu betrachten als die Menschenwelt, wie sie in einem feindlichen Gegensatz gegen Gott steht. Die Welt hat für sich keine guten Gaben, sondern nur sofern sie in Verbindung mit Gott steht, Kap. 1, 17. und von dieser Gemeinschaft sich nicht abkehrt. Sofern aber diese Abkehr geschieht in der Sünde, wird die Welt auch der ursprünglich von Gott mitgetheilten guten Gaben mehr und mehr verlustig und der Auflösung unterworfen. Die Menschen, sofern sie in dieser Welt ihr höchstes Gut suchen, sind die *πλουσιοι* Kap. 1, 9 f. 2, 5 f. Man muß nun aber zweierlei Modificationen des Begriffs „reich" und „arm" hier bei Jakobus unterscheiden. Bürgerlich oder physisch ist der Begriff zu nehmen, Kap. 1, 9 f. Dieser äußere Gegensatz soll sittlich ausgeglichen werden. Aber ein sittlicher Unterschied ist Kap. 2, 6. und noch stärker Kap. 5, 1—6. hervorgehoben. Hier erscheinen die Reichen als die, welche in unchristlichem Mißbrauch weltlicher Güter begriffen sind. — Aber nicht bloß in der Menschheit findet Jakobus die Sünde, sondern auch außer ihr im *διαβολος*, Kap. 4, 7. und der *δαιμονια*, Kap. 2, 19., die zwar auch für wahr halten, daß Ein Gott ist, aber ihre Abkehr von Gott darin beurkunden, daß sie vor ihm zittern. Die selbstische Weisheit wird eine teuflische genannt, Kap. 3, 15. Der Teufel ist auch hier der den Menschen zur Sünde versuchende, denn es wird gefordert, daß die Menschen ihm widerstehen sollen, Kap. 4, 7., was dem in unserem Brief hervorgehobenen Charakter des christlichen Lebens als des thatkräftigen genau entspricht. Aller Widerstand gegen den Teufel ist be-

dingt durch die rückhaltslose Unterwerfung unter Gott, weil Gott den Demüthigen Gnade gibt, Kap. 4, 6.

c) Der Uebergang von der Sünde zum Heil wird in unsrem Brief nur kurz berührt. Es ist eine innere Nothwendigkeit, daß der Ernst der Lehre von der Sünde auf den Uebergang von der Sünde zum Heil sich übertrage, und was auf biblischem Gebiet überhaupt, also schon auf alttestamentlichem Boden in dieser Hinsicht galt, kommt auch hier in Betracht. Ist der Sünder in der φιλια κοσμου ein ἐχθρος του θεου geworden, Kap. 4, 4., so kann er zum Heil nur dadurch gelangen, daß er von dem Princip, dem er bisher gehuldigt hat, zum entgegengesetzten sich wendet. Dieß ist die ἐπιστροφη, zu der auch ein Mitmensch mitwirken kann, Kap. 5, 20. Der Mensch muß ἐπιστρεφεσθαι ἐκ πλανης οδου αυτου, V. 19., und das von Gott eingepflanzte Wort, das die Seelen selig machen kann, ohne Widerstreben in Sanftmuth aufnehmen, Kap. 1, 21. Diese Umkehr ist eine Selbstdemüthigung vor Gott, Kap. 4, 7., ein Nahen zu Gott, V. 8., so daß die Hände des Sünders gereinigt und das Herz des bisher der Welt Angehörenden oder zwischen Welt und Gott Getheilten keusch werde. Das aber setzt voraus, daß man sich elend fühlt, und dieses Bewußtseyn des eigenen Sündenelends wird dann verbunden seyn mit Trauern und Weinen, V. 9. Diese Selbstdemüthigung ist die Bedingung der von der Gnade Gottes ausgehenden Erhebung, V. 10. Eine solche Buße verlangt Jakobus, obgleich er seine Leser schon als Christen betrachtet, denn er setzt unter ihnen eine ganze Klasse voraus, welche in weltlicher Sinnenlust und Uebermuth dahin lebt und gegenüber von ihrem Gott bundbrüchig ist, Kap. 4, 4.

2. In der Lehre vom Heile unterscheiden wir das allgemeine Wesen desselben und die Seite, welche Jakobus insbesondere hervorhebt.

a) Seinem allgemeinen Begriffe nach faßt Jakobus das Heil in Uebereinstimmung mit dem ganzen Neuen Testament sowohl negativ als Erlösung, als positiv als neues Leben. Zunächst negativ erscheint es als Erlösung, 2, 14., und zwar als ein σωσαι τας ψυχας ἐκ θανατου, Kap. 1, 21. 5, 20. Darin ist enthalten die Vergebung der Sünden, Kap. 5, 20. 15., Bekehrung von der Sünde, V. 19 f., oder Ablegung aller sittlichen Unreinigkeit, Kap. 1, 21.,

namentlich des Auswuchses der Bösartigkeit gegen die Brüder, und die Errettung vom Gericht Gottes, 2, 13 f. In diesem Zusammenhang erscheint das Gesetz der Freiheit auch als das den Menschen vom Gericht befreiende Gesetz, V. 12. Den positiven Begriff des Heiles aber faßt Jakobus zusammen in den Begriff der geistigen Hohheit oder Erhöhung, 1, 9. Dieselbe ist ein Werk des Herrn, 4, 10.; sie ist objektiv betrachtet die χαρις, 4, 6., und schließt in sich die Neugeburt von Gott, 1, 18. Dadurch wird der Mensch nicht bloß in sofern Gott ähnlich, als er eine Persönlichkeit ist, 3, 9., sondern er wird dadurch eine geistliche Persönlichkeit, nicht ἐπιγειος, ψυχικος, sondern von oben kommend, himmlisch. Es könnte bei dieser Neugeburt auffallen, daß sie nicht speciell der Vermittlung des göttlichen Geistes zugeschrieben wird, aber sie ist ja ausdrücklich als ein Akt Gottes bezeichnet, und die Vermittlung durch das Wort der Wahrheit hervorzuheben, war jedenfalls praktisch wichtig. Ueberdieß wissen wir, daß in den wahren Christen der Geist Gottes wohnt, 4, 5., als Princip des neuen Lebens. Ferner könnte es scheinen, daß nach unserem Brief bei diesem geistlichen Proceß der Wiedergeburt die Menschen den Anfang zu machen haben: Ἐγγισατε τῳ Θεῳ και ἐγγιει ὑμιν, 4, 8. Allein der Gott, von dem alle gute Gabe stammt, ist es ja, von dem das Wort der Wahrheit kommt. Gott beruft durch das Wort, und die Berufenen nehmen es auf und erfahren so seine befreiende und erlösende Kraft. So muß nun freilich dieses Wort aufgenommen werden, und in sofern müssen wir uns Gott nahen, um in seiner Nähe die rettende und freimachende Kraft des göttlichen Wortes an uns zu erfahren. Das in dieser Geburt gesetzte neue Leben aber nun ist der in Werken sich vollendende Glaube an Jesus Christus. Wer dieses Leben hat, ist gerechtfertigt vor Gott, 2, 21—25. Diese Rechtfertigung tritt ein als Zurechnung zur Gerechtigkeit, V. 23., da dem neuen Leben ein altes Sündenleben voranging, und es also nicht Werk und Verdienst des Menschen, sondern eine Gabe Gottes ist, und da auch mit ihm noch mancherlei Fehltritte verbunden sind, 3, 2. und Sünden sich verbinden können, die erst aufs Neue wieder der Vergebung bedürfen, 5, 15.; der so Gerechtfertigte ist schon in der irdischen Gegenwart selig in seinem Thun, 1, 25., namentlich im

geduldigen Ertragen der Prüfungen, V. 12. Alle irdische Niedrigkeit verschwindet vor dieser geistigen Hohheit, V. 9., alle Armuth vor dem geistigen Reichthum, 2, 5. Aber das Heil geht über die irdische Gegenwart hinaus, indem es erst in der Zukunft sich vollendet als ζωη im prägnanten Sinn, 1, 12., welches Leben, Ehrenkrone und Ehrenpreis ist, und als βασιλεια, 2, 5. vgl. 1. Cor. 6, 9. Röm. 8, 17. Gal. 4, 7. Man darf annehmen, daß Jakobus diese βασιλεια, welche Gott verheißen hat denen, die ihn lieben und dadurch ihren Glauben bewährt haben, in Verbindung setzt mit der παρουσια des Herrn, denn er ermahnt, 5, 7. wie 1, 12. zur Geduld.

b) Welche Seite des Heils dem Jakobus hauptsächlich vor Augen lag, ersehen wir aus dem Grundgedanken, der sich durch den ganzen Brief hindurchzieht, nämlich das Heil als werkthätiges, thatkräftiges, christliches Leben. Diese Seite hebt er nicht nur deßwegen hervor, weil er sie selbst für die wichtigste hielt, sondern auch um des Bedürfnisses seiner Leser willen. Er stellt nun das christliche Leben einerseits als Gesetzeserfüllung und Gottesdienst, andererseits als Weisheit dar. — Gesetzeserfüllung ist das christliche Leben, 2, 10., nämlich Vollziehung des vollkommenen Gesetzes der Freiheit, 1, 22—25., wie die Sünde eine Uebertretung desselben ist, 2, 9. 11. Damit stimmt überein, daß der ächte Glaube in Werken sich vollendet, 2, 22. Solches Thun des göttlichen Werkes ist der rechte Gottesdienst, 1, 26 f., welcher theils darin besteht, daß man sich von der Welt unbefleckt erhält, theils darin, daß man das Gesetz erfüllt und insbesondere das königliche Gesetz der Liebe, 2, 8., uneigennützig und unparteiisch, 2, 2 ff. Jede andere, namentlich äußerliche Gottesdienstlichkeit, sobald sie nicht verbunden ist mit einer bis auf das Wort hinaus vollständigen Befolgung des Gesetzes und strenger Selbstbeherrschung darin, ist nur eine Selbsttäuschung, 1, 26. — Gesetzeserfüllung und Gottesdienst ist das christliche Leben, und in beiden Beziehungen δικαιοσυνη, die theils eine negative Seite hat, sofern sie das rechte Verhältniß des Menschen zu Gott begründet, 1, 20., theils eine positive, als eine Frucht, deren Saame der Friede ist, 3, 18. Die Gerechtigkeit ist daher vorzugsweise aufgefaßt als die christliche Gestaltung unsrer socialen Verhältnisse, daher der Mensch aus Glau-

benswerken ein Gerechter wird, 2, 24. 21. — Die andere Seite des christlichen Lebens ist die Weisheit, 1, 5. 3, 13—17., als eine Gabe Gottes, die von oben kommt, eben daher sittliche Reinheit voraussetzt und in sich hat, und insbesondere im Verhältniß zu den Mitmenschen durch alle socialen Tugenden sich bethätigt. — Indem von diesen beiden Hauptseiten das praktische christliche Leben dargestellt wird, könnte es scheinen, Jakobus gebe nur die alttestamentliche Lehre von der Frömmigkeit. Allein dem ist in Wahrheit nicht so. Einmal ist schon bemerkbar, daß Jakobus die Gesetzeserfüllung und die Weisheit an sich nach den reinsten Begriffen darstellt. Die Weisheit ist ihm nicht die irdische, bloß seelische, in Verbindung mit einem durchdringenden Verstand teuflische, kurz nicht die selbstische, sondern die himmlische, in sich reine, 3, 17., die so gut als Alles, was Jakobus unter der christlichen Thätigkeit befaßt, 2, 22., eine Glaubensfrucht ist, 1, 5 f. Und wenn Jakobus das christliche Leben als Gesetzeserfüllung darstellt, so faßt er das Gesetz nicht blos als eine Vielheit von Geboten und Verboten auf, sondern als eine lebendige Einheit, 2, 10—12., beruhend auf der Einheit des Gesetzgebers und Richters, 2, 11. 4, 12., so daß die Gesetzeserfüllung nichts Anderes ist, als ein lebendiger Gehorsam gegen Gott, gegen den in sich heiligen Gotteswillen, 1, 13. 17., und alle sittlichen Bedingungen, die dem Menschen gestellt sind zur Vollendung des Heils, werden zusammengefaßt in der Liebe zu Gott, 1, 12. 2, 5. Das Alles ist zwar dem Alten Testament nicht fremd, Deut. 6. 5. Lev. 19, 18., aber es ist das der geistige Kern des Gesetzes, wie ihn schon der Herr selbst, Matth. 22, 34—40., hervorhebt, und Jakobus hat sich damit auf die Spitze der alttestamentlichen Lehre gestellt. Aehnlich verhält es sich mit dem Begriff des Gottesdienstes, vgl. Jes. 1, 10—17. Matth. 5, 23 f. 15, 3—9. Allein Jakobus geht auch weiter als das Alte Testament, indem er alles sittliche Verhalten und alle Weisheit in wesentlichen inneren Zusammenhang der erlösenden That Gottes nur mit dem Glauben setzt. Das sittliche Leben des Christen ist etwas Ganzes, aus dem Glauben kommend, 1, 3 f., ein neues von Gott geborenes Leben, 1, 18. 21. Das ganze christliche Leben ist hier primitiv als Erzeugniß Gottes dargestellt, vermittelt durch das Wort der Wahrheit, also durch das Evangelium; durch die-

ses werden die Menschen kraft des gnädigen Gotteswillens neu gezeugt und Erstlinge der Geschöpfe. Wie das alttestamentliche Volk erstgeborener Sohn Gottes war, so sind nun die Christen in diese Erstlingswürde eingetreten. Wohl weiß auch das Alte Testament von neuen Menschen mit neuen Herzen, aber als von einer Weissagung auf den Neuen Bund. Was dort verheißen war, das weiß Jakobus erfüllt. So ist ihm auch ferner alle Gerechtigkeit vor Gott eine Zurechnung zur Gerechtigkeit, 2, 23., so daß alle Gerechtigkeit nur in der göttlichen Beurtheilung und Billigung ihre Gewähr hat, aber von Gott als Gerechtigkeit angenommen wird auch dann, wenn es nicht ohne Mängel und Sünden abgeht, 3, 2. 5, 15., und unter solcher Voraussetzung das Subjekt selig ist in seinem Thun, 1, 25. Das Wort ist einem Spiegel gleich V. 23., in welchem der Mensch sein geistliches Angesicht schaut und jeden Schmutz und Auswuchs bemerkt, V. 21. Aber man darf nicht nur im Vorübergehen hineinschauen und das wahrgenommene Bild wieder vergessen, sondern man muß mit gespannter Aufmerksamkeit, gleichsam gebückt, in das Wort der Wahrheit hineinschauen und dabei verweilen. Aus dieser mit Selbsterkenntniß verbundenen, offenen und bereitwilligen Erfassung des Worts geht ein nachhaltiges Thun hervor, in welchem ein Mensch selig seyn kann. Aber dieses Thun kommt aus dem Glauben, und das Erfassen des Worts geschieht im Glauben; das Wesentliche dieses Worts ist also Christus als der Gegenstand des Glaubens. — Indem nun die Entwicklung des christlichen Lebens auf dieser Grundlage beruht, tritt besonders hervor die Entschiedenheit, Einheit und Reinheit des sittlichen Lebens, sofern dieses als Gottesliebe in unbedingten Gegensatz gegen die Welt gestellt wird, 4, 4. 8. Die Sittlichkeit ist in ihrer Unbedingtheit anerkannt, ihr Princip ist in sich einheitlich, 2, 10 f. 4, 4., sie nimmt den ganzen Menschen in Anspruch, sie fordert ganze Menschen, 3, 11 f. 1, 4. Als negative Seite des sittlichen Lebens tritt hervor die Selbst- und Weltverläugnung, 1, 27., des Zorns, V. 19., des bitteren Neides und der Streitsucht, 3, 16.: der inneren, selbstischen Lustbegierden, 4, 1—3., sollen sich die Christen entschlagen, sowie des zügellosen Redens, 3, 1—10., der unehrerbietigen, der religiösen Abhängigkeit vergessenden Sprache, 4, 14 f., des unbrüderlichen

Richtens, 4, 11 f., und aller Handlungen der Weltlust und der Ungerechtigkeit, 5, 1—6. 4, 1—3. Dem gegenüber steht die positive Durchbildung der Demuth, theils im Allgemeinen als Anerkennung der Abhängigkeit von dem allwaltenden Gott, 4, 13—15., theils als Selbstdemüthigung vor dem Herrn, sofern wir Sünder sind, 4, 8—10.; ferner die Sanftmuth, 3, 13., die Nachgiebigkeit, Milde und Friedfertigkeit. V. 17 f., die unparteiische Liebe, zumal gegen den Niedrigen und Verlassenen, 1, 27. 2, 1. 3., die Geduld, 5, 10 f. 1, 12. Insbesondere kommt in Betracht das christliche Gemeindeleben. Daſselbe wird gegründet auf die aus dem Glauben hervorgehende unparteiische Liebe, die sich offen erhält gegenüber von Andern, daher auch in dieser Beziehung schnell ist zu hören, 1, 19., und es als Weisheit achtet, sich auch Etwas sagen zu lassen, 3, 17., sich nicht selbstisch Andern zum Lehrer aufdrängt, 3, 1. Jakobus erwähnt die Versammlungen der Christen unter dem Namen συναγωγη, 2, 2. vgl. Hebr. 10, 25., auch die brüderliche Gemeinschaft, indem er immer von Brüdern redet, auch da, wo er nicht anredet. Diese brüderliche Gemeinschaft hat eine gewisse Organisation: Presbyter der ἐκκλησια, 5, 14. In diesem Gemeindeleben setzt Jakobus das Gebet voraus. Dieses ist ihm überhaupt wesentlich zum christlichen Leben, 1, 5—8. 4, 2. 3., es ist der unmittelbare Ausdruck des Glaubens als ein zuversichtliches, zweifelloses Gebet, 1, 6 f. Dieses Gebet soll nun in der Gemeinde als Fürbitte bestehen, und zwar als Fürbitte für die Kranken, zu welchen man die Aeltesten der Gemeinde berufen soll. Für ein glaubiges Gebet und Salbung mit Oel im Namen des Herrn ist leibliche Errettunng und Genesung verheißen, und was damit innerlich zusammenhängt, Vergebung der etwaigen besonderen Sünden, auf welche dieses Kranksein eine eigenthümliche Beziehung haben möchte, 5, 14 f. vgl. 1. Cor. 11, 30. Auch soll eben daher das Gebet als Fürbitte in Verbindung gesetzt werden mit einem gegenseitigen Bekenntniß der Sünden, V. 16., und in Beziehung auf solche Gebete und Fürbitten beruft sich Jakobus auf die Wirksamkeit des ernsten Gebets eines Gerechten, wie dieselbe in dem Beispiel des Propheten Elias hervorleuchtet, V. 17 f. Im Zusammenhang mit dieser gliedlichen Verbindung im Gemeindeleben steht, was V. 19 f. gesagt ist über die Be-

kehrung eines vom rechten Weg verirrt gewesenen Sünders. — Zu den speciellen Momenten des sittlichen Lebens, welche Jakobus betont, gehört noch die Warnung vor dem Eid, 5, 12. Man will hier das Verbot beschränken auf die Eide, welche nicht ausdrücklich sich auf Gott beziehen, allein *ἄλλον τινα ὅρκον* ist ohne Beschränkung gesagt, und was darauf folgt ist von der Art, daß damit jede eidliche Bedeutung ausgeschlossen wird. Man hat daran erinnert, daß auch die Essäer den Eid verworfen haben, aber sie haben beim Eintritt in ihren Bund einen schauerlichen Eid verlangt, Jakobus aber verlangt eine Enthaltung vom Eid überhaupt und hält sich damit an die Worte des Herrn. Er verbietet den Eid als Etwas, das den Menschen dem Gericht aussetze, und verlangt, daß die einfache Aussage allein reine Wahrheit sey. Dadurch wird der Eid entbehrlich überall, wo es der Christ nur mit seinesgleichen zu thun hat.

C. Der Charakter des Lehrbegriffs.

§. 59.

Aus dieser Darstellung ergibt sich, daß der Brief Jakobi das Christenthum zwar nicht ohne bestimmte Hervorhebung des eigenthümlich christlichen Charakters, aber doch vorzugsweise nach seiner Einheit mit dem Alten Bunde entwickelt hat, und zwar in der Form des vollendeten Gesetzes, was sowohl aus dem Wesen und Inhalt des Christenthums selbst, als aus geschichtlichen Momenten leicht begreiflich wird.

1. Das Christenthum ist nach Jakobus hauptsächlich das thatkräftige sittliche Leben, das sein Princip hat in dem Wort der Wahrheit, durch welches der Christ von Gott neu gezeugt ist. In diesem Moment und in der Beziehung auf den Glauben an Jesus Christus ist das Eigenthümliche des Christenthums entschieden anerkannt. Aber indem die Art und Weise, wie dieses Heil begründet und durch Jesus Christus und im heiligen Geist den Menschen vermittelt ist, didaktisch nicht weiter entwickelt wird, schließt sich diese

Darstellung des Christenthums zunächst an an das, was das Christenthum schon mit dem Alten Bunde gemein hat. Dieß geschieht auch dadurch, daß der Verfasser das Wort der Wahrheit, dem er allerdings die freimachende Kraft zuschreibt, als ein Gesetz darstellt, womit er die Absicht hat, das Christenthum zu parallelisiren mit dem Alten Bunde. — Wenn man diese Eigenthümlichkeit nicht beachtet, erscheint freilich die Lehrweise des Jakobus als eine sehr mangelhafte. So hat man in neuerer Zeit gesagt, das Christenthum sey nach Jakobus nur ein vervollkommnetes, mit dem Gebot der Liebe und dem Verbot des Eides u. dgl. vermehrtes Gesetz, mit Verheißung der Seligkeit verbunden, aber es erfordere doch noch den Hauptinhalt des mosaischen Gesetzes, vgl. „Köstlin, johanneischer Lehrbegriff". Allein der Begriff des *νομος τελειος* ist damit lange nicht erschöpft. Dazu gehört, daß, was er gebietet, auch im Menschen erreicht wird durch die Neugeburt aus dem Wort der Wahrheit, womit dieses Wort das ist, was die Seelen selig machen kann, das Gesetz der Freiheit, das frei macht. Schon die Prophetie des Alten Bundes wußte, daß das der Mensch bedarf, und daß es in der messianischen Zeit zu erwarten ist, Ez. 36, 26 f. Jer. 31, 31—34. Jakobus hat das erkannt und so darauf gedrungen, daß er das ganze Leben des Christen darnach eingerichtet wissen will, 2, 10—12. Es mag hienach beurtheilt werden, wie wenig Recht vorhanden ist, den Brief einfach als ein ebionitisches Erzeugniß anzusehen. Ebenso wenig aber trägt er das Gepräge einer sich mit dem Paulinismus nur äußerlich und absichtlich vermittelnden ebionitischen Richtung. Es ist ganz unrichtig, daß Werke und Glauben nur nebeneinandergestellt sind. Ist es uns gelungen, die organische Einheit der Begriffe hier nachzuweisen, so ist dieß die beste Widerlegung solcher kritischer Ansichten. Wenn dieselben aber (vgl. Schwegler nachapostolisches Zeitalter) die offenbare Benützung des Briefes im Hirten des Hermas in das umgekehrte Verhältniß umdeuten wollten, um diese vermeinte geschichtliche Stellung des Briefes festhalten zu können, so zeigt ein vergleichender Blick auf beide Schriften, wie der Hirte des Hermas mit seiner Lehre von Christi Person und Werk offenbar eine viel reichere Entwicklung als Vergangenheit schon hinter sich hat, und wie er andererseits von der apostolischen Einfachheit des

praktischen Christenthums längst in der sekundären Ausbildung der Aeußerlichkeit des gerechten Lebens abgeirrt ist. — Jakobus hat allerdings die Lehre von der Person und vom Werk Christi nicht entwickelt, aber die Lehre von der Person und vom Werk Christi ergänzen sich gegenseitig; wenn daher bei einem Verfasser die Eine Seite nicht ausführlich dargestellt ist, so läßt sich von der andern auf sie schließen, und dasselbe Verhältniß besteht zwischen der objektiven und der subjektiven Auffassung des Heils. Aus jener subjektiven Seite müssen wir die objektive erschließen, aus der Lehre vom Heil die Lehre von der Person Christi (vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2te Aufl. I. S. 91 ff.). Wenn Jakobus weiß, daß das Heil ein neues, aus Gott kommendes und durch das christliche Wort der Wahrheit vermitteltes Leben ist, so muß ihm auch Christus etwas Anderes seyn, als die höchsten Organe der alttestamentlichen Theokratie waren. Dem Mose zunächst war man gewohnt einen Elias gegenüber zu stellen, aber Jakobus weiß wohl, daß dieser ein Mensch war wie wir, 5, 17., dagegen von Christo spricht er als dem Herrn der Herrlichkeit. Wie wagt er es, ihn mit Gott in Einem Athem zusammenzustellen, 1, 1.? Obgleich er in Gott den Einen Gesetzgeber und Richter erkennt, stellt er doch Christum als den Richter dar, dessen Parusie bevorsteht. Man hat gemeint, Jakobus bezeichne Christum 5, 6. als den Gerechten, allein nach dem Zusammenhang ist von der Beeinträchtigung der armen Christen die Rede. Jedenfalls muß Jakobus, wie er das Heil als ein neues Leben darstellt, so auch in Christo etwas wesentlich Neues geschaut haben, den, der diese Gotteskraft den Menschen vermittelt. Was gar nicht hervortritt, das ist die versöhnende Function des Erlösers, dieß hängt aber zusammen mit dem praktischen Standpunkt unsers Briefs.

2. Diese Behandlung der christlichen Lehre ist begreiflich zuerst schon aus dem Wesen des Christenthums selbst, denn dieses ist ja auf der Einen Seite die Erfüllung des Alten Bundes, und das praktische christliche Leben hat eine Seite, von welcher es der praktischen Frömmigkeit der alttestamentlichen Glaubigen sehr nahe kommt, nur mit dem Unterschied, daß dasselbe nicht auf dem gesetzlichen Boden als solchem erwächst, sondern auf einem andern Boden, dem Ja-

kobus zwar eine analoge Benennung gibt: νομος τελειος της ἐλευθεριας, aber eben damit auch einen Unterschied annimmt. Im Neuen Testament selbst finden wir Darstellungen christlichen Lebens aus dem Munde des Herrn selbst, welche diese Seite hervorheben. Sie ist also eine an sich selbst berechtigte, daß aber nun Jakobus eben sie hervorhob, begreift sich um so mehr, wenn wir seine geschichtlichen Verhältnisse hinzunehmen. Es liegt in der Natur der Sache, daß eben diese die Continuität des Christenthums mit dem Alten Testamente darstellende Auffassung zuerst hervortreten mußte und daß dieß insbesondere in der judenchristlichen jerusalemischen Gemeinde geschah; es liegt aber auch ebenso natürlich in der persönlichen Geschichte des Jakobus, daß gerade er der Träger derselben werden mußte. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß derselbe nicht Apostel gewesen sey, sondern ein leiblicher Bruder des Herrn. Es werden Marc. 6, 3. vier Brüder des Herrn genannt: Jakobus, Joses (nach anderer Lesart Joseph), Judas und Simon. Dieselben werden in Verbindung mit seiner Mutter erwähnt, so daß es nicht wohl Geschwisterkinder seyn können, und die Bestrebungen des christlichen Alterthums, dieselben in einen entfernteren Verwandtschaftsgrad zu versetzen, sind uns wegen ihrer dogmatischen Tendenz verdächtig. Nach Joh. 7, 3—10. glaubten die Brüder des Herrn während seines Lebens noch nicht an ihn. Sie waren äußerlich Jesu ganz nahe, aber diese äußerliche Nähe wurde eine geistige Scheidewand zwischen ihnen und ihrem in so ganz einziger Art innerlich über sie erhabenen Bruder. Von Kindheit auf an wahrhafte und strenge Frömmigkeit gewöhnt, als der älteste der nachgeborenen Brüder ging Jakobus einen eigenthümlichen sittlich-religiösen Weg, ohne Zweifel innerlich vielfach angeregt durch den ihm als Wunder zur Seite stehenden Bruder, aber doch in ihm das nicht erkennend, was von Anfang an die Mutter in ihm erkannte (obgleich sie auch an diesem und jenem Anstoß genommen haben mag). So entwickelte er sich zu einem ernsten, alttestamentlich frommen Charakter, aber zunächst außerhalb des geistigen Lebenskreises Jesu, ohne sich so unmittelbar in ihn hineinzuleben wie die Apostel, etwas Selbstständiges anstrebend. Aber je mehr er ein aufrichtiger, redlicher, wahrer Charakter war, desto mehr war seine Gerechtigkeit eine aufrichtige, und

sofort vermittelst der Auferstehung Christi mit seinen Brüdern zum Glauben an ihn als den verherrlichten Messias gebracht, hielt er diese δικαιοσυνη für das Wesentliche. Nun erfuhr er wohl, daß er erst in diesem Glauben der Befreite, der göttlich Gezeugte geworden war, aber es war das kein so schroffer Gegensatz gegen seinen vorangegangenen Zustand, in welchem er doch auch mehr oder weniger unbewußt aus der Fülle Jesu Christi geschöpft hatte, und es lag ihm nahe, das was er in Jesu Christo hatte, nur als die Vollendung dessen zu betrachten, was er bisher schon gehabt hatte. Somit bildet Jakobus jenes eigenthümliche Mittelglied zwischen dem Apostelkreis und dem jüdischen Volk, dessen Stellung in der jerusalemischen Gemeinde wir als so providentiell bezeichnet haben. So konnte er in Jerusalem leben, nicht nur als das anerkannte Haupt der judenchristlichen Gemeinde, sondern auch als bei den Juden selbst um seines gesetzlichen Eifers willen hoch angesehener Mann — ein Eifer, in welchem sich die brennende Begierde aussprach, sein Volk noch zu retten durch Bekehrung. Und als Mann von dieser Stellung lag es wohl ihm eben nahe, friedestiftend mit einem solchen Briefe einzuschreiten in einer Zeit, da Paulus in der Gefangenschaft gebunden war oder schon geendet hatte, und der Parteihaß nur um so heftiger aufzulodern begann, und noch einmal sein ganzes Ansehen und das Gewicht seiner Ueberzeugung in die Wage zu legen für den Frieden, zumal gegenüber von Lehrzwisten und praktischen Verirrungen, deren Anfänge wir genugsam im ersten Corintherbriefe gezeichnet sehen, die aber jetzt sich schon viel weiter entwickelt hatten. Scheint doch die Lehrsucht schon bis zu der Verirrung geführt zu haben, welche den Ursprung der Sünde auf Gott zurückführt; und scheute das entartete Leben sich nicht, die Gleichgiltigkeit des Lebens neben dem äußerlichen Bekenntnisse des Glaubens zu behaupten. Aber in dem Sinne, wie nun Jakobus hier auftritt, konnte er es allerdings nicht thun, wenn er extremer und fanatischer Parteimann war, sondern nur wenn er der Mann war, der nach dem Galaterbriefe dem Paulus brüderlich die Hand gereicht hatte, und nach der Apostelgeschichte sich über die Parteien zu stellen wußte. Daß aber sein Brief als kanonisch bald und lange beanstandet wurde, erklärt sich trotz seines Ansehens in seinem Kreise recht wohl aus der Ansicht, nach wel-

cher man nur Schriften von eigentlichen Aposteln, oder bei denen man eine vorangegangene apostolische Prüfung voraussetzte, in den Kanon aufnehmen wollte. Aber wir sehen auch, wie charakteristisch, historisch wichtig und providentiell geordnet die Stellung des Jakobus war, und wie dankenswerth es ist, daß wir von ihm ein evangelisches Zeugniß haben.

3. Vergleichung des Lehrbegriffs mit ähnlichen Schriften des Neuen Testaments.

A. Mit dem Evangelium Matthäi.

§. 60.

Soweit zwischen den didaktischen und historischen Schriften eine Vergleichung sich darbietet, stehen zwar alle synoptischen Evangelien der Lehre des Jakobus näher als das Evangelium Johannis, am nächsten aber das Evangelium Matthäi, weil es die Lehren vorzugsweise aushebt, welche das ethische Leben im Reich Gottes betreffen, und insbesondere eine ausgedehntere Rede Jesu mittheilt, in welcher er seine Lehre als das vollendete Gesetz darstellt — die Bergrede. Dieß ist der Typus christlicher Lehre, welcher dem Brief Jakobi zu Grunde liegt. Doch enthält das Evangelium Matthäi noch wesentliche Momente, durch welche die Lehr-Darstellung des Christenthums nach andern Seiten hin ergänzt wird.

1. Die Vergleichung einer solchen apostolischen Lehrschrift hat das doppelte Interesse, einmal zu zeigen, wie der Apostel sich an Jesum selbst angeschlossen und aus der Quelle seiner Lehre geschöpft hat, anderntheils wie seine Lehre sich in der Geschichtsauffassung des Evangelisten spiegelt. Sie hat ihre Schranken in letzterer Beziehung aber in dem objektiven Charakter der historischen Schriften, welche viel rei-

cher seyn müssen, ohne daß dadurch immer auf einen andern Standpunkt des Verfassers oder auf eine ärmere Anschauung der Lehrschrift geschlossen werden dürfte.

Der Brief Jakobi hat unter den Evangelien zwar auch mit dem Evang. Johannis die Grundanschauung vom Christenthum als einem freimachenden Wort der Wahrheit gemeinschaftlich, Jak. 1, 18. 25. Joh. 8, 31 ff., und dieß ist ein Element, mit welchem er eigentlich über den Ideenkreis der synoptischen Lehrreden hinausgeht, aber er steht doch den Synoptikern näher und weist sogar bei jener Idee zurück auf die denselben gemeinsame parabolische Darstellung des Reiches Gottes und der Lehre des Herrn unter dem Bild eines Saamens (Jak. 1, 21. ἐμφυτος λογος und die καρποι, welche Jak. überall verlangt). Das Evangelium Marci bietet weniger Berührungspunkte, weil es das Geschichtliche mehr hervorhebt, das Evangelium Lucä, weil Lukas in der Auswahl des historischen Stoffes den von Paulus verfochtenen Gegensatz gegen das Judaistische im Auge hat; obgleich bei seinem großen Reichthum an Lehrreden, besonders ethischen Inhaltes, vielfaches Zusammentreffen mit unserem Briefe nicht befremden kann. Dagegen mit Matthäus trifft Jakobus nicht nur in zahlreichen einzelnen Stellen zusammen, sondern auch in einem ganzen Complex von Lehraussprüchen des Herrn, welche Matthäus Kap. 5—7 als ein großes Ganzes mittheilt — ein Complex, der seinem ganzen Geiste nach als Vorbild des Briefs Jakobi angesehen werden darf: die Bergrede. Was den Inhalt betrifft, so kommt zunächst die Grundanschauung vom objektiven und vom subjektiven Christenthum in Betracht. Die Grundanschauung des Jakobus vom objektiven Christenthum als dem vollkommenen Gesetz der Freiheit stützt sich auf Matth. 5, 17—19., das Thema der Rede von der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten. Und wie nun Jakobus nur die Seite des Gesetzes hervorhebt, so führt auch die Bergpredigt die Erfüllung der Prophetie nicht weiter durch, außer sofern sie eben in der Erfüllung des Gesetzes mit enthalten ist. Ist nun aber Christus nach ihr gekommen, das Gesetz zu erfüllen, nicht nur in dem Sinn, daß es an sich vollendet wird, sondern auch, daß es bei den Menschen zur Erfüllung gebracht wird, so ist, was Christus gegeben hat, das vollendete Gesetz der Freiheit. Und wie Jakobus das

neue Gesetz als das allein wesentliche kennt, ohne doch damit das alte schon ganz aufzuheben, so finden wir auch in der Bergrede diese Vollendung des Gesetzes nach Sinn und Geist, welche dessen zeitliche Form überwindet, aber dieselbe doch noch trägt. — Im Zusammenhang mit der objektiven Grundanschauung vom Christenthum bei Jakobus steht sein Begriff von Gott. Und dieß ist derselbe Begriff, der in der Bergrede uns entgegentritt, der Begriff von Gott als dem Heiligen, der da ist der Vollkommene, Matth. 5, 48., der Urheber des Gesetzes 5, 17—19., und der Richter, der retten und verderben kann, Vs. 22—30., und ebenso der Begriff von Gott, als dem der liebevoll mittheilt, und zwar gute und vollkommene Gaben, Vs. 45. Kap. 7, 9—11., namentlich den heiligen Geist, vgl. Luk. 11, 13. Jak. 1, 5. 17., den ernstlich Bittenden, Matth. 7, 7—11. Jak. 1, 5—7. Matthäus und Jakobus bezeichnen Gott besonders als Vater. Und wie die Bergrede Christum darstellt als den, um deßwillen die Jünger zu dulden haben, Matth. 5, 11., als den Herrn, 7, 21 f., und als den Richter, V. 22 f., so kennt ihn auch Jakobus als den Herrn und Richter. Wie aber die Bergrede die Messianität Jesu nach allen Seiten mehr voraussetzt als entwickelt, so haben wir es auch bei Jakobus gefunden. — Was die Grundanschauung vom subjektiven Christenthum betrifft, so tritt es uns in der Bergrede entgegen als δικαιοσυνη θεου, wie sie vor Gott gilt und von Gott kommt, Matth. 6, 33., mit der man von oben gesättigt werden muß, 5, 6., die aber besser seyn muß als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, V. 20. Ebenso hebt Jak. 1, 20. das Christenthum als Gerechtigkeit hervor; und wie die Bergrede diese Gerechtigkeit auffaßt als ein Thun des göttlichen Willens, Matth. 7, 21 f., oder des Gesetzes, 5, 19., im Gegensatz gegen das bloße Herr! Herr! = sagen, so dringt auch Jakobus darauf, daß der Glaube sich in Werken vollende, denn aus den Werken könne der Glaube erkannt werden, wie der Baum aus den Früchten, Matth. 7, 16—20.; und wie die Bergrede die Nächstenliebe als Inbegriff des Gesetzes und der Propheten darstellt, 7, 12., so Jakobus als das königliche Gesetz, 2, 8. Hieran reihen sich nun die besondern Lehren, welche in der Bergrede wie im Jakobusbriefe hervortreten. Die Sünde erscheint als das ἐργαζεσθαι ἀνομιαν oder als die Thatsünde,

Matth. 7, 23. Jak. 1, 15. 2, 9. Aber die Thatsünde liegt nicht blos in der äußerlichen That, sondern in Gesinnung und Wort, Matth. 5, 22. 28. Jak. 1, 19. 20. Matth. 5, 22. Jak. 1, 26. und Kap. 3. Den Uebergang zum Heil bildet die Buße als eine herzliche Demüthigung vor Gott, als ein ernstes Verlangen nach Gerechtigkeit, womit die Erlösungsbedürftigkeit in ihrer Tiefe anerkannt ist, und als ein aufrichtiger Wille für das Gute, Matth. 5, 3. 4. 6. 8. Jak. 4, 8 ff. Das Ziel der Christen ist das Reich Gottes, Matth. 6, 33. Jak. 2, 5. Die Lehre des Jakobus von der geistlichen Zeugung des Christen hat allerdings in der Bergrede kein völliges Vorbild, sondern im Evangelium Johannis 3, 3 ff., doch muß auch in Betracht gezogen werden, was der Herr bei Matthäus von Kindern Gottes, Matth. 5, 9. 45., und von Kindern des Reichs, 13, 38., redet. Geht man aber noch näher auf die Einzelnheiten des Briefs Jakobi ein, so ist es auffallend, wie durch den ganzen Brief sich der Parallelismus mit der Bergrede hindurchzieht. Solche Einzelnheiten im Jakobusbrief, welche auf die Bergrede (und auf einige andere Lehraussprüche des Herrn bei den Synoptikern) sich zurückbeziehen, sind folgende: Die Freude über die Anfechtungen, Jak. 1, 2. vgl. Matth. 5, 12., das Gebet um Weisheit, Jak. 1, 5. Matth. 7, 7. 11. Luk. 21, 14 f., die rückhaltslose, liebevolle Mittheilung Gottes, Jak. 1, 5. Matth. 7, 11., die Nothwendigkeit des Glaubens zum Gebet, Jak. 1, 6 f. Matth. 21, 22., die Warnung vor dem Zorn, Jak. 1, 19 f. Matth. 5, 22., die Empfehlung der Sanftmuth, Jak. 1, 21. 3, 13. Matth. 5, 5., das ernste Wort vom Thun göttlichen Wortes, Jak. 1, 22. Matth. 7, 24. 26., die Zähmung der Zunge, Jak. 1, 26. Matth. 5, 22., der Ausspruch, daß die Armen Erben des Reiches seyen, Jak. 2, 5. Matth. 5, 3. Luk. 6, 20., das königliche Gesetz der Liebe, Jak. 2, 8. Matth. 7, 12. 22, 36 ff., die Barmherzigkeit in ihrem Verhältniß zum Gericht Gottes, Jak. 2, 13. Matth. 5, 7. 9, 13. 25, 34 ff., und das Gericht über den Unbarmherzigen, Jak. 2, 13. Matth. 7, 2., der Baum und seine Früchte, Jak. 3, 12. Matth. 7, 16., die Bedeutung der Friedfertigkeit, Jak. 3, 18. Matth. 5, 9., auf das rechte Gebet folgt auch Erhörung (negativ ausgedrückt Jak. 4, 3., positiv Matth. 7, 8.), der Welt Freundschaft ist Gottes Feindschaft, Jak. 4, 4. Matth. 6, 24., die Selbstdemüthigung,

Jak. 4, 6. 10. Matth. 23, 12. 18, 6., die Reinigung der Herzen, Jak. 4, 8. Matth. 5, 8., das Leidtragen über die Sünde, Jak. 4, 9. Matth. 5, 4. Luk. 6, 25., das Richten über die Brüder, Jak. 4, 11 f. Matth. 7, 1 ff., die Abhängigkeit von Gott, Jak. 4, 13—16. Matth. 6, 25 ff., die Vergänglichkeit der irdischen Schätze, Jak. 5, 2 ff., Matth. 6, 19 f. Luk. 12, 19 ff., die Widerstandslosigkeit des Gerechten, Jak. 5, 6. Matth. 6, 39 ff., die Erwartung der Parusie des Herrn, Jak. 5, 7—9. Matth. 7, 21—23. 16, 27 und Kap. 24 und 25., die Verfolgung der Propheten, Jak. 5, 10. Matth. 5, 12., die Warnung vor dem Schwören, Jak. 5, 12. Matth. 5, 34 ff. — Aber auch die Form des Briefs Jakobi hat offenbar eine Aehnlichkeit mit der Darstellungsform in der Bergrede. Auffallend ist die sententiöse Sprache, die an die Gnome angrenzende Form der Darstellung und die Bildersprache, namentlich der Reichthum der Bilder aus der Natur und der Menschenwelt, Matth. 5, 14—16. 6, 28—30. 7, 16—20. 7, 24—27. Jak. 1, 6. 10. 11. 17. 23. 3, 3—8. 11. 12. 4, 14. 5, 7. Nicht als wollten wir nun den Brief Jakobi der Bergrede gleichstellen. Diese bezeugt ihren Ursprung von dem Herrn durch Form und Inhalt. Sie ist tiefer, in ihren Aussprüchen vielseitiger, weiter schauend; sie ist schon in ihrem Thema umfassender, sofern der Herr als Zweck seines Kommens erklärt, Gesetz und Propheten zu erfüllen. Aber dem ungeachtet ist doch Jedem klar, wie ein Bruder des Herrn, der wohl auch nicht fehlte unter den Zuhörern der Bergrede, und der so viel in seiner Nähe war, sich in eine solche Anschauung, ja selbst in eine solche Darstellungsweise hineinleben konnte. — Allein so verwandt nun der Jakobusbrief dem Evangelium Matthäi ist, so wenig dürfen wir auch vergessen, daß das Evangelium Matthäi mit den Lehrreden Jesu über den Brief hinausgeht, und sich nicht auf die Lehrelemente beschränkt. Matthäus hat noch andere Reden Jesu aufgenommen, aus welchen näher abzunehmen ist, was von dem Gesetz durch seine in Christo begründete Vollendung aufhören und verschwinden müsse. Davon sagt der Herr ausdrücklich in der Bergrede noch nichts, denn der positive Ausbau des Gesetzes mußte zuerst in's Licht gesetzt werden, und hierauf sah auch Jakobus. Ein weitergehendes Moment in dieser Beziehung ist schon in der Bergrede angedeutet: die das sittliche Gesetz

entstellenden Auslegungen und Anwendungen der Schriftgelehrten. Entschiedene direkte Polemik gegen dieselben finden wir in späteren Reden. Aber auf das Gesetz selbst bezieht sich die liberale Auslegung des Ritualgesetzes in Betreff des Sabbaths u. dgl., Matth. 12, 1—13. 15, 20. Der Herr hebt die Nothwendigkeit hervor, alle Formen aufzugeben um dem neuen Geiste Raum zu schaffen, 9, 14—17. Das Reich Gottes oder Christi ist für Menschen aus allen Völkern bestimmt, 2, 1—12. 26, 13. 28, 19 f. 8, 10 f., Israel als theokratisches Volk wird verworfen, 21, 43 f. 8, 12., und der Tempel zerstört werden, 24, 1 f. Wir müssen auch aufmerksam machen auf die Einsetzung des Abendmahls, 26, 28., sofern in demselben Christus sein Blut als das des neuen Bundes darstellt, womit der alte Bund überhaupt als aufgehoben, aber im prägnanten Sinn dieses Worts, in welchem es zugleich die Erfüllung bedeutet, bezeichnet wird. Wenn man alle diese Momente in Betracht zieht, so sieht man, daß nach dem Evangelium Matthäi die Substanz des alten Testaments zur Erfüllung kommt, nicht aber auch das alttestamentliche Gesetz in seinen temporären und lokalen Formen stehen bleiben kann. Ferner ist auch die Seite der Prophetie als einer erfüllten, welche die Bergrede nicht weiter ausgeführt hat, im übrigen Evangelium stark entwickelt. Matthäus hat sehr viele Elemente, welche die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung in der Person und im Werke Christi betreffen. Die Nachweisung derselben geht durch das ganze Evangelium hindurch, Kap. 1. Die Abstammung von David und Abraham, V. 23. Die Geburt von der Jungfrau, Kap. 2. Die Geburt zu Bethlehem, die Flucht nach Aegypten, die Rückkehr und der Wohnsitz in Nazareth, Kap. 3. Der Auftritt des Vorläufers, Kap. 4. Die Wirksamkeit Jesu in Galiläa, Kap. 8. Die Krankenheilungen und die Demuth des Herrn u. s. f. Ebenso nimmt Matthäus Reden auf, in welchen der Herr selbst auf alttestamentliche Weissagungen zurückbezieht, was er über seine Person und sein Leben lehrt, 21, 42. 26, 31 f. 22, 41 ff. Ferner nimmt Matthäus viele historische und didaktische Elemente auf, welche eine reiche Christologie darbieten. Was die Person Christi betrifft, so nimmt Matthäus vor Allem die wichtigsten Fakta in seinen Bericht auf, die zum messianischen Leben des Herrn gehören, wie die Geschichte der Geburt,

Taufe, Versuchung und Wunderbezeugung durch das ganze Leben, aber auch sehr bedeutsame Reden, in welchen sich Jesus über das Eigenthümliche seiner Person erklärt, 11, 27. 26, 64. 22, 41—45. 21, 37 f. Andere Reden betreffen das Werk Christi. Er ist der Richter aller Völker, 25, 31 ff. 16, 27. 7, 22 f., wiederkommend in der Herrlichkeit, 24, 29. — 25, 46. als der König, 25, 34. 40. Aber er ist auch der Erlöser, der gekommen ist, das Verlorene zu retten, 18, 11. 9, 11—14., der Versöhner durch sein Blut, 26, 28., daher das Vorbild aller sittlichen Größe im Reich Gottes, 20, 25—28.; er ist der, welcher mit dem heiligen Geist und mit Feuer tauft. — Matthäus hätte also, wenn er eine didaktische Schrift verfaßt hätte, ohne Zweifel die christologischen Elemente reichhaltiger zum Ausdruck kommen lassen, als Jakobus, wenn sich auch die Frage nicht beantworten läßt, wie weit alle diese objektiven Elemente, die er geschichtlich berichtet, in sein persönliches Bewußtseyn eingegangen seyn mögen, sowie umgekehrt bei einer didaktischen Schrift aus dem bloßen Nichtvorkommen gewisser Elemente in den meisten Fällen gar nicht, in vielen nur mit großer Vorsicht auf das Nichtkennen oder Ablehnen derselben geschlossen werden darf. — Trotz dem Allem aber bleibt eine große Aehnlichkeit zwischen beiden Schriften. Ja es ist ein Causalzusammenhang da, denn an der Bergrede und ähnlichen Reden des Herrn hat Jakobus offenbar sich selbst heraufgebildet. Das Matthäus-Evangelium und der Jakobusbrief gehören also jedenfalls einer und derselben Grundrichtung an, denn so reich und tief Matthäus die ganze messianische Erscheinung des Herrn auffaßt, so ist doch sein Standpunkt die Einheit des Christenthums mit dem Alten Bunde oder die Erfüllung des Alten Bundes, ohne daß ebenso geflissentlich der Unterschied zwischen dem Christenthum und dem alten Bunde dargelegt würde, womit dann übereinstimmt, daß dieses Evangelium ursprünglich für Christen jüdischer Nationalität bestimmt war. Und so ist uns denn diese Vergleichung ein Fingerzeig, wie wenig diese Richtung auf die Person des Jakobus beschränkt ist, wie sie vielmehr eine in seinem Kreise weit verbreitete gewesen seyn mag, wenn gleich er als der vornämlichste Vertreter derselben erscheint.

B. Mit dem Brief Judä.

§. 61.

Obgleich der Brief Judä, eines Bruders von Jakobus, bei seinem geringen Umfang nur einen beschränkten Spielraum der Vergleichung darbietet, so ist man doch durch seinen Inhalt, welcher zwar die wesentlichen Momente des christlichen Bewußtseyns berührt, als Hauptmotiv der Ermahnung aber das göttliche Gericht aushebt und dasselbe nur auf alttestamentliche und zum Theil apokryphische Beispiele stützt, zu der Annahme berechtigt, daß der Verfasser das Christenthum mehr in seiner Einheit mit dem Alten Bunde als in seinem Unterschied von demselben aufgefaßt, und somit auf einem Standpunkt gestanden habe, welcher dem des Jakobus ähnlich ist. Zwar gewährt der Brief Jakobi in Absicht auf christliche Lehrentwicklung den Vorzug, daß er seine Ermahnungen nicht blos auf Beispiele, sondern wesentlich auf Lehren stützt; gleichwohl bildet der Brief Judä ein ergänzendes Seitenstück zu dem Brief Jakobi. Wie die beiden Begriffe: „Gesetz" und: „Gericht" wesentlich zusammengehören als Correlate, so ist für die im Brief Jakobi enthaltene Darstellung des Christenthums als des vollendeten Gesetzes das bei Judas als Hauptbegriff hervorgehobene Gericht gewissermaßen als eine Ergänzung zu betrachten. Zugleich aber bricht im Brief Judä schon die Nothwendigkeit hervor, für die Anerkennung der Herrlichkeit Christi (κυριοτης) polemisch in die Schranken zu treten, wodurch dieser Brief über sich selbst und über den Brief Jakobi hinausweist.

1. Das Ergebniß der neueren Kritik über den Brief Judä ist seiner Aechtheit günstig, wenn wir auf die Erörterungen der letzten Decennien überhaupt Rücksicht nehmen. Besonders haben auch von denen, die den 2. Brief Petri für unächt halten, doch die Meisten

den Brief Judä als ächt angesehen. — Der Verfasser bezeichnet sich als Bruder des Jakobus, ohne Zweifel des bekanntesten, angesehensten, also des Bruders des Herrn, Matth. 13, 55. Er bezeichnet sich als schreibend in einer etwas späteren Zeit, als die Apostel großentheils vom Schauplatz abgetreten waren, V. 17. Credner setzt den Brief ungefähr in das Jahr 80, in die Zeit, als Simon Bischof von Jerusalem war und unter ihm Irrlehren im Finstern schlichen, die nachher offen hervortraten, vgl. Euseb. 4, 22. 3, 32. Aus Euseb. 3, 20. ist abzunehmen, daß Judas unter Domitian nicht mehr lebte. Uebrigens muß bei der Zeitordnung Rücksicht genommen werden auf die Verwandtschaft mit dem 2. Brief Petri. — Der Brief ist nicht an die Christen eines bestimmten Orts gerichtet, sondern überhaupt an die wahren und treu gebliebenen Christen, was aber nicht ausschließt, daß der Verfasser den Brief an eine oder mehrere Gemeinden gesandt habe. Nach dem Tode des Jakobus war Judas, der jüngere Bruder, ohne Zweifel einer der angesehensten Christen in den palästinensischen Gemeinden und hatte alle Ursache hervorzutreten mit Mahnungen gegen einschleichende Irrlehren. Die Irrlehrer werden in einer Schilderung gezeichnet, welche in die warnende Hinweisung auf das Gericht, die den Hauptinhalt des Briefes bildet, verwoben ist. Waren sie schon V. 4. mit zwei Zügen gezeichnet, so werden diese Grundzüge dann V. 8—13. und V. 16. weiter ausgeführt, vgl. V. 18 f. Zuerst werden sie als träumend bezeichnet, V. 8., sofern sie am hellen Tag nicht zum Selbstbewußtseyn kommen, vielmehr ihr Fleisch beflecken, Alles was Herr heißt verwerfen und die Majestäten lästern. Was ihnen in sinnlicher Gegenwart vor Augen ist, das ist es, wodurch sie sich zu Grunde richten, was sie aber nicht kennen, das lästern sie, V. 10. Wir können *δοξαι* nicht wohl auf irdische Autoritäten deuten, denn da wäre *οὐκ οἴδασι* zu stark. Wir werden es mit Rücksicht auf V. 9. auf das Höhere, das die unsichtbare Welt in sich hat, deuten müssen. Und ebenso werden wir bei bei dem abstractum *κυριοτης* an die unsichtbare Welt denken müssen, in erster Linie an den *μονος δεσποτης και κυριος*, V. 4., aber auch an die niederen *κυριοτητες* in der unsichtbaren Welt. Sie wollen Nichts über sich anerkennen, und was Andere verehren, dem setzen sie

ihre Lästerung entgegen, und diese freche Selbstsucht geräth in die grobe Fleischlichkeit. Sehr charakteristisch mit den kraftvollsten Naturbildern zeichnet Judas diese ausgearteten Christen, V. 12. 13. Er geht alle Regionen durch; zuerst die Luft: wasserlose, regenlose Wolken sind sie bei ihren Liebesmahlen, wo sie Segen spenden sollten; auf dem Lande sind sie spätherbstliche Bäume, die einst Blätter und Früchte hatten, jetzt aber ohne Frucht dastehen; sie können nicht mehr tragen, sie sind jetzt zweimal erstorben, d. h. das Leben, das durch das Evangelium in ihnen geweckt worden war, ist wieder abgestorben; ja sie können gar nicht mehr neu belebt werden, denn sie sind mit der Wurzel heraus aus der Gemeinschaft mit Christo. Sie sind ferner wilde Wogen des Meeres, die ihre eigene Schande umschäumen; und endlich am Himmel sind sie Sterne gewesen, sie sind Irrsterne, die nicht zum Lichte gehen und zum Lichte führen, sondern die auf ewig dem Dunkel der Finsterniß aufbewahrt sind. Charakteristisch ist auch V. 16. 18. 19. Mit ψυχικοι ist vollends der grobsinnliche Libertinismus gezeichnet, der in ein Verläugnen des Geistes und der ganzen Geisterwelt ausartet, wie gegen das Ende des apostolischen Zeitalters dieser Anomismus und Libertinismus in den gröbsten Formen auftrat, theils in, theils außerhalb des hereinbrechenden Gnosticismus, auf dessen Boden diese Erscheinungen so gut wie das entgegengesetzte Extrem überspannter Askese, vgl. Col. 2., Platz hatte. Diesen widerchristlichen Libertinismus schildert Judas als einen bereits eingetretenen, aber weil er ihn auch in seinem Wesen so tief erfaßt und so wahr geschildert hat, so haben wir hier ein Bild des widerchristlichen Libertinismus überhaupt. Insofern nähert sich unser Brief der apokalyptischen Darstellung und hat einen gewissen prophetischen Charakter. Uebrigens deutet er an, daß nicht Alle, die an dem Libertinismus irgendwie theilnehmen, unrettbar verloren seyen, denn er fordert die Treugebliebenen auf, zu retten von den Angesteckten, was zu retten sey, V. 22., die Einen mit Erbarmung anzunehmen, die Andern mit Furcht zu retten. Diese sind schon vom Feuer des Gerichts ergriffen, aber man kann sie noch herausreißen. Dieß drückt sehr entschlossene und kräftige Maßregeln aus. An diesen Leuten ist auch ihr Aeußeres, ihr Kleid, schon vom Fleisch befleckt, und dieses befleckte Aeußere schon ist zu verabscheuen;

damit die Gemeinde nicht durch eine äußere Gemeinschaft mit ihnen sich beflecke, vgl. 1. Cor. 5. 6. (vgl. auch die Spuren dieses Libertinismus in 1. Joh. und Offenb. Joh.). Schon mit dieser Polemik stellt sich der Brief in eine spätere Zeit des apostolischen Zeitalters. In jedem Falle ist der Brief ein Erzeugniß von großer ursprünglicher Kraft, und zugleich eine lehrreiche Parallele für den Standpunkt, welchen im apostolischen Kreise der Jakobus-Brief vertritt.

2. Sehen wir auf den didaktischen und paränetischen Inhalt dieser Schrift, so fällt in die Augen

a) daß alle wesentlichen Momente des christlichen Bewußtseyns darin berührt werden. Der Gegenstand aller christlichen Lehrdarstellung und Ermahnung ist *ἡ κοινη σωτηρια*, V. 3. Dieses Heil ist auf der Einen Seite allerdings ein künftiges, V. 21. 24., der Gegenstand glaubiger Erwartung, glaubigen Wartens auf die Erbarmung unsres Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben, worin mitbegriffen ist das Gestelltwerden vor die göttliche Herrlichkeit, V. 24., welches in der Zukunft geschehen soll. Aber das Heil ist doch auch schon ein gegenwärtiges: die Christen sind die in Gott dem Vater Geheiligten oder Geliebten (nach einer andern Lesart, V. 1.) und für Christus Bewahrten, an welchen Erbarmung, Friede und Liebe, V. 2. nicht erst in einer überirdischen Zukunft, sondern auch schon jetzt in reichem Maße verwirklicht wird. Es ist eine Gnade, die man schon hier empfangen hat, V. 4., auf deren rechten Gebrauch es aber dann freilich ankommt; und zwar sieht man, welches Gewicht auf den Glauben gelegt wird, V. 3. 20., daß man den empfangenen Glauben festhalte, sich auf ihm erbaue und ob demselben kämpfe. Hier erscheint *πιστις* allerdings in objektiver Bedeutung, aber das überlieferte Gotteswort soll ja in lebendiger Weise geglaubt werden, so daß man das Gebäude des geistlichen Lebens auf diese Grundlage aufführt, V. 20. So erscheint denn der Glaube auch als die subjektive Bedingung des Heils. Damit hängt zusammen, daß die Verläugnung des Herrn Jesu Christi gerade den diametralen Gegensatz bildet gegen die geistige Verfassung eines wahren Christen, V. 4., und Unglaube in allen Stadien der göttlichen Gnadenökonomie im Alten Bunde wie im Neuen, der Gegenstand des göttlichen Mißfallens und Gerichtes ist, V. 5. — Das

Heil aber, wie es in Gegenwart und Zukunft realisirt wird, schließt in sich, daß man unbefleckt vor die göttliche Majestät gestellt werde, V. 24., d. h. unbefleckt von Gott angeschaut und behandelt werde (die Rechtfertigung), und sodann, daß man wirklich innerlich gereinigt, geheiligt (geliebt) in der Gemeinschaft mit Christo bewahrt sey, V. 1., ebendaher nicht zu denen gehöre, die nur seelische Menschen sind, sondern zu den *πνευμα ἐχοντες*, V. 19., die sich bewahren in der Liebe Gottes, V. 21. Dieses Bewahren ist eine christliche Selbstthätigkeit, welche aber voraussetzt, daß die Glaubigen der Liebe Gottes gewürdigt seyen, die Liebe Gottes erfahren, geglaubt haben, und nun an diesem Glauben festhalten, darin leben und wandeln. So sind offenbar in dem Begriff des Briefs Judä vom Heil die beiden Seiten zusammengefaßt: das Gerechtfertigtseyn und das Erneuert- oder Geheiligtseyn.

Aber nicht nur das Heil, sondern auch die Causalität des Heils ist in unsrem Briefe berührt. In der Gnade Gottes, d. h. in seiner freien, des Sünders sich annehmenden Liebe liegt zuletzt alle Causalität des Heils, V. 4., und so ist das Heil zurückgeführt auf den Einen Gott als unsern *σωτηρ*, V. 25. Wir sind als Christen „in Gott dem Vater Geliebte" (oder Geheiligte). — Allein so sehr hiemit auf Gott den Vater die Causalität des Heils als auf die letzte Wurzel zurückgeführt ist, so entschieden wird die vermittelnde Causalität vor Allem in Jesu Christo anerkannt, aber auch im heiligen Geist. Die in Gott, dem Vater geheiligten und für Jesus Christus bewahrten Berufenen sind die wahren Christen, und ausdrücklich wird V. 25. das, was die Doxologie wünscht, die Verherrlichung Gottes, in alle Ewigkeit als vermittelt gedacht durch Jesus Christus, unsern Herrn. Ebendaher ist Jesus Christus genannt *ὁ μονος δεσποτης και κυριος ἡμων*, V. 4., welchen zu verläugnen der größte Widerspruch ist mit dem Begriff eines Christen. Herrscher wird er genannt mit Beziehung auf seine über die ganze Welt sich erstreckende regierende Thätigkeit; Herr, sofern wir in Bezug auf unser Heil von ihm abhängig sind, wie auch *κυριος* die gewöhnliche Uebersetzung von יהוה ist, und dieses Gott in seinem Offenbarungsverhältniß zeigt, insbesondere im theokratischen, das sich vollendet im Erlösungswerke Christi. Freilich, die Parallelstelle 2. Petr. 2, 1. fügt hinzu: der uns erkauft

hat, was auf den Tod Christi hinweist. Diesen Beisatz haben wir bei Judas nicht, und es ist daher auch hier nicht eine ausdrückliche Beziehung auf den Versöhnungstod Christi zu finden. V. 17. wird die apostolische Lehre zurückgeführt auf Jesus Christus, sofern die Apostel seine Apostel sind, und ihr Wort als normgebend für uns erscheint. — In Beziehung auf die Lehre von der Person Christi sind auch zwei Varianten merkwürdig, V. 4. und 5. V. 4. ist eine Lesart: *τον μονον δεσποτην θεον και κυριον* 2c. Aber die bedeutendsten alten Autoritäten lassen *θεον* weg, und in der That scheint *θεον* eingeschoben zu seyn von Solchen, welche *δεσποτην* auf Gott beziehen wollten, mit Rücksicht auf V. 25. Man könnte allerdings *δεσποτην* auch ohne *θεον* auf Gott den Vater beziehen, aber dann wäre der Artikel ungenau gebraucht. V. 5. findet sich statt *ὁ κυριος* die Lesart *Ἰησους*. Da man diesen Namen nach dem Zusammenhang nicht auf Josua deuten kann, wäre er auf den präexistenten Christus zu beziehen. Dieß könnte an sich nicht befremden, weil auch da, wo die Logoslehre noch nicht ausgebildet ist, gleichwohl bei dem Zug durch die Wüste Christus als thätig zum Besten des Volks betrachtet wird, 1. Cor. 10, 4., aber befremdend wäre das, daß der Ausdruck *Ἰησους* gewählt wäre, und nicht *Χριστος*; denn *Ἰησους* ist der Menschensohn als der geschichtliche Jesus von Nazareth in seiner Niedrigkeit; Jesus als der Präexistente wäre eine totale Anomalie. Viel eher könnten wir diesen Namen noch da erwarten, wo der menschgewordene Christus als der nun verklärte aufgefaßt werden sollte, wiewohl auch dieß anomalisch wäre. So werden wir denn auch diese Lesart als ein Glossem betrachten müssen. Wäre sie echt, so würde Christus im Brief Judä bestimmt als der Präexistente, schon in der alttestamentlichen Führung des Volkes Thätige erkannt, ebenso wie er der eigentliche Vermittler, und namentlich der Vollender des Heils ist. — Außer der göttlichen Causalitätsvermittlung durch Christus ist aber auch noch zu bemerken das vermittelnde Causalmoment des heiligen Geistes. Zwar V. 1. und 25. ist nur die Vermittlung der göttlichen Gnade durch Christus angegeben, aber V. 20. tritt die weitere Vermittlung im heiligen Geist hervor, so daß dort die dreifache Causalität des Heils zusammengestellt ist. Hier ist offenbar das subjektive christliche Leben, namentlich auch in seiner Selbst-

thätigkeit als Selbsterbauung im Gebet, in Zusammenhang gebracht mit dem heiligen Geist, ein Leben in der Gemeinschaft des heiligen Geistes. — In diesen Momenten sind alle wesentlichen Bestandtheile des christlichen Bewußtseyns mitgesetzt, wenn sie auch didaktisch nicht so reich wie selbst im Jakobusbriefe entwickelt sind.

b) Der Hauptgedanke im Brief Judä und das eigentliche Motiv für die bezweckte Ermahnung ist das göttliche Gericht, wozu noch die Polemik gegen diejenigen kommt, welche Judas als dem Gericht verfallen bezeichnet. Eine Parallele für diese Darstellung des Briefs Judä ist 2. Petr. 2. Dort werden die ausgearteten Christen auf ähnliche Weise geschildert, und auf ähnliche Weise wird ihnen mit dem Gericht gedroht, nur werden sie dort als erst künftig bezeichnet, 2. Petr. 2, 1—3., während Judas sie als wirklich aufgetreten schildert, V. 4. Von diesen ausgearteten Christen seiner Zeit schreibt Judas an die Christo treu gebliebenen Gemeindeglieder, indem er zuerst zur Warnung ihnen einschärft, des schweren göttlichen Gerichtes eingedenk zu seyn, welches die ausgearteten Christen sicher treffen werde (womit eine Schilderung dieser Gottlosen verbunden wird), V. 5—19. und sodann an die treu Gebliebenen eine positive Ermahnung beifügt, wie sie sich bewahren und sich der Gottlosen noch annehmen sollen, V. 20—23. Das Gericht selbst wird so behandelt, daß es erwiesen wird durch alttestamentliche Beispiele. Auch darin, daß der Verf. diesen Beispielsweg geht, und die Idee des Gerichtes nicht aus dem inneren Wesen des Christenthums ableitet, zeigt sich, wie mäßig überhaupt bei ihm noch der didaktische Gehalt des Christenthums entwickelt ist. 2. Petr. 2. werden als Beispiele aufgeführt: die Engel, die gesündigt hatten, die Sündfluth und Sodom und Gomorrha; in demselben Kreise bewegt sich auch die selbstständige Ausführung des Judas. Die Hinweisung auf Gottes Gericht an dem Volk Israel, V. 5., ist unsrem Brief eigenthümlich. Judas muß beweisen, daß auch die Christen, ungeachtet der göttlichen Gnade, die ihnen verkündigt, erworben und zugetheilt war, doch nicht ungestraft bleiben, wenn ein sündlicher Abfall dazwischen trete. Er beruft sich also auf die Offenbarungsgnade im Alten Bunde. Die Worte *το δευτερον τους μη πιστευσαντας ἀπωλεσεν* werden gewöhnlich auf den ungläubigen

Theil des Volks, oder auf die ganze Generation, die nicht in das heilige Land einziehen durfte, bezogen; το δευτερον heißt dann „zum Andern." Bei einer andern Auslegung wäre die Lesart Ἰησους einigermaßen erklärlich. Ist nämlich der Brief Judä nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben, so wäre es doch auffallend, wenn Judas dieses Gericht gar nicht erwähnte. Würde nun το δευτερον auf diese zweite Zerstörung bezogen, so wäre das doch eine That des menschgewordenen Christus, und das Subjekt wäre mit Beziehung auf das verbum finitum gewählt. Man müßte sich dann erinnern an Apostelg. 6, 14. Aber es läßt sich nicht läugnen, daß dem Sinn der Worte kein Zwang angethan wird, wenn man V. 5. nur bezieht auf die Israeliten in der Wüste. Die Ausführung aus Aegypten ist jedenfalls als die Grundthat der theokratischen Gnade zur Constituirung des theokratischen Volkes genannt. — Das zweite Beispiel ist das an den Engeln begonnene Gericht, V. 6. Das Subjekt kann hier dasselbe seyn wie V. 5., aber um so unwahrscheinlicher ist dann Ἰησους. Daß die ἀρχη ein herrlicher Stand war, wird vorausgesetzt (nach einer anderen Auslegung wäre ἀρχη = Herrschaft, Fürstenthum). Man könnte hier den Sündenfall der Engel überhaupt verstehen, nur würde man ἀπολιποντας το ἰδιον οἰκητηριον etwas befremdlich finden, und dann könnte es auch auffallen, daß hier dessen, der sonst am meisten ausgezeichnet wird, Satans, nicht erwähnt werde. Um so mehr ist wahrscheinlich, daß eine bestimmte Klasse von gefallenen Engeln gemeint ist. Dieß wird bestätigt durch V. 7., wo gesagt wird, daß die Sodomer Aehnliches gethan haben, wie diese Engel. Hiernach besteht ihre Sünde darin, daß sie die Sphäre des Geistes verlassend in die Sphäre des Fleisches ungebührlich sich eingemengt haben. Das Entscheidungsgericht ist noch nicht über die Engel ergangen, aber sie haben jetzt unfreiwillig anstatt einer Lichtbehausung die Finsterniß zu ihrem Verwahrungsort, wie Sodom und Gomorrha, die auf ähnliche Weise gesündigt haben, als ein Beispiel vorliegen, die Strafe des ewigen Feuers erleidend. Man sieht, dieses Gericht ist nur angefügt, weil man von Sodom und Gomorrha nicht so leicht nachweisen konnte, daß sie einer eigenthümlichen Gottesgnade zuvor theilhaftig waren; es wird angefügt, sofern ihre Sünde ähnlich war jenem Engelsfall. Ἐκπορ-

πενειν ist ein πορνευειν, das über alle Grenze ausschweift; ἑτερας nicht nur überhaupt ein verbotenes Fleisch, das nicht wie bei den in Ehe Geeinten μια σαρξ ist, sondern noch specieller ἑτερα σαρξ, wie das bei der Ausschweifung der Menschen mit den Thieren der Fall ist, wo die menschliche Gattung herabsinkt in das Thierische. Etwas Aehnliches war das Herabsinken der Engel in die σαρξ ἀνθρωπινη. Daß aber ein solcher Fall im höheren Geisterreich vorgekommen, wird hier und in der jüdischen Ueberlieferung, namentlich im Buch Henoch, aus Gen. 6, 2. 4. vorausgesetzt. Es ist hier leicht abzuurtheilen, aber schwer, die Sache in ihrer Tiefe zu ergründen. An diese Beispiele des Gerichts reiht sich die nähere Schilderung der ausgearteten Menschen und im Verlauf derselben wird noch auf ein Paar andere Gerichtsbeispiele hingewiesen, V. 11.: auf den Weg Kains (Lieblosigkeit), die Verirrung Bileams (Mißbrauch göttlicher Gabe), und den Aufruhr Korahs (gewaltsame Auflehnung gegen Gottes Willen und Institution). Nun wird aber auch ferner das Gericht erläutert durch die Weissagung Henochs, welche zunächst auf die Sündfluth sich bezieht, aber allgemeiner anwendbar ist. Die Weissagung findet sich in dem wieder aufgefundenen Buch Henoch. Ob dieselbe als Grundthatsache, welche dem ganzen Buch zu Grunde läge, aus ältester Zeit herstamme oder aus dem apokryphischen Buch Henoch hier entlehnt sey, ist die Frage. Unser Brief bestätigt natürlich damit den übrigen Inhalt des Buchs Henoch nicht. Es war aber alte Ueberlieferung, daß Henoch seinen Zeitgenossen gegenüber auf das göttliche Strafgericht hingewiesen habe. — Auf eine andere jüdische Ueberlieferung, die namentlich in der apokryphischen, von Origenes erwähnten Schrift ascensio Mosis dargestellt gewesen zu seyn scheint, bezieht sich die Erwähnung des Erzengels Michael, dessen Bescheidenheit Judas als Gegensatz zu dem unverschämten übermüthigen βλασφημειν aller δοξαι von Seiten der falschen Christen anführt. Eine Andeutung für die Sache aber enthält allerdings Deut. 34, 5. 6. Wir werden durch diese Stelle auf etwas Außerordentliches hingewiesen, das in Beziehung auf den Leib Mosis vorgegangen wäre. Wie das, was der Herr auf dem Sinai that, nicht ohne Vermittlung von Engeln geschehen ist, Gal. 3, 19. Apostelg. 7, 53. Hebr. 2, 2., so liegt allerdings nahe, daß auch das, was mit

dem Leichnam Mosis geschah, unter Vermittlung von Engeldienst vor sich gegangen. Etwas Näheres darüber sagt Jud. 9. nicht. Satan als der Anfänger der Sünde und Fürst dieser Welt hat auch *το κρατος του θανατου*, Hebr. 2, 14., und es gehört daher zu der um der Sünde willen festgesetzten Gerichtsordnung, daß der Leib des Sünders der Verwesung anheimfalle. Von dieser Ordnung, welche erst durch Christus zu überwinden war, scheint bis auf einen gewissen Grad eine Ausnahme stattzuhaben, namentlich bei Moses und Elias, die wir in einer überirdischen Verklärung finden bei der Verklärung des Herrn, und insofern haben wir hier eine Spur von einem eigenthümlichen Vorgang in Bezug auf das *σωμα Μωυσεως*. Die Worte, die Jud. 9. angeführt werden, kommen Sach. 3, 2. bei einer anderen Veranlassung vor. — Uebrigens weist diese Stelle auch darauf hin, wie alles Gericht vom Herrn kommt; auch die höheren Geister beziehen sich nur auf das Gericht des Herrn und auf seine Macht. —

3. Diese Lehre vom Gericht ist Fortsetzung und Vollendung der im Brief Jakobi dargestellten Lehre vom Christenthum als dem vollkommenen Gesetz der Freiheit. Wer den praktischen Forderungen des Christenthums nicht entspricht, hat nach Jakobus an der Rechtfertigung und am Heile nicht Theil. Das Christenthum macht seine Forderungen, aber schafft im Menschen selbst das Leben, wodurch diese Forderungen zur Realisirung kommen. Wo dieses Leben nicht ist, da ist kein wahres Christenthum. Wer das Christenthum, das vollkommene, beseligende Gesetz verwirft, der fällt dem schwersten Gericht anheim, der ist zweimal erstorben und ausgewurzelt nach dem Brief Judä. Das ist der ethisch-praktische Standpunkt, wie ihn der Jakobusbrief gezeigt hat. Indem aber der Brief Judä gegen den Libertinismus kämpft (von welchem auch 1. Joh. und Apokal. 2. 3. Spuren sind), muß er die Verläugnung und Verwerfung des Einen Herrschers und Herrn Jesu Christi rügen. Daraus erhellt, daß es sich hier nicht bloß um eine praktische Verderbniß handelt, sondern auch um eine didaktische und theoretische. Es kann der Verderbniß nur durch eine geflissentliche christliche Lehrentwicklung über Christi Person und Werk vorgebeugt werden. Damit weist aber unser Brief über seinen eigenen Standpunkt und über den des Jakobusbriefs

hinaus. Was diese beiden Briefe voraussetzen, die christologische Lehre, ist anderwärts und in einer vergleichungsweise viel früheren Zeit gegeben, namentlich von Einem der drei Männer, welche als Säulen betrachtet wurden, von Petrus.

Anmerkung. Wir haben gesehen, wie der Standpunkt des Briefes Jakobi innerhalb des Zeitalters eine in den Grenzen der apostolischen Mitte stehende Lehrform darbietet. Allein schon in der apostolischen Zeit ging eine extreme juden-christliche Partei darüber hinaus, und so erscheint denn auch der Ebionitismus der nachapostolischen Zeit als eine Ueberspannung dieser Richtung, bis er sich endlich in den Clementinen mit der Gnosis amalgamirt, universalisirt, und so um sich zu behaupten, sich selbst aufgibt. Es ist hier nicht der Ort, dieß geschichtliche Verhältniß weiter auszuführen; und ebenso kann nur angedeutet werden, wie andererseits in der Nachfolge dieser Richtung auch ein Fortschritt im Sinne der Vereinigung geschah, durch Ergänzung des Standpunktes aus den anderen apostolischen Lehrweisen. So hat der römische Clemens in seinem ersten Corintherbriefe offenbare Verwandtschaft mit Jakobus, aber er hat die weitere Entwicklung der Lehre von Person und Werk Christi auch in sich aufgenommen. Und daß diese Vereinigung so natürlich geschehen konnte, zeugt eben dafür, daß Jakobus wie die anderen Vertreter apostolischer Lehre sich auf dem Boden befand, den wir als die apostolische Mitte bezeichnet haben.

II. Die apostolische Lehre nach Petrus.

1. Erkenntnißquellen des petrinischen Lehrbegriffs.

§. 62.

Die petrinische Lehre ist aus dem ersten Brief Petri, unter Vergleichung der petrinischen Reden in der Apostelgeschichte, zu entnehmen, während die Aechtheit des zweiten Briefs Petri in unserer Zeit durch innere und äußere Gründe so angefochten ist, daß wir denselben auf dem Boden der neutestamentlichen Theologie, um sicher zu gehen, nicht unmittelbar als Erkenntnißquelle der petrinischen Lehre selbst gebrauchen dürfen, wohl aber zum Gegenstand der Vergleichung mit dem Lehrgehalt des ersten Briefs zu machen haben.

1. Der erste Brief Petri, den die alte Kirche unter die Homologumenen zählte, muß nach den Resultaten der neueren Kritik noch als ächt angenommen werden. Nachdem die Zweifel de Wette's zurückgewiesen, hat sich allerdings eine Ansicht von der Unächtheit derselben in neuester Zeit mannigfach verbreitet, wie sie in Schweglers „nachapostolischem Zeitalter" den Ausdruck gefunden hat. Man geht hiebei von der Ansicht aus, daß das apostolische Zeitalter selbst sich gänzlich in die petrinische und paulinische Partei gespalten habe, und daß man erst später das Bedürfniß der Vereinigung gefühlt und den Trägern der Gegensätze vermittelnde Schriften unterschoben habe. Hier ist vor Allem die Voraussetzung selbst von den Zuständen des apostolischen Zeitalters und dem Verhältnisse der Häupter, wie wir gesehen haben, eine irrige. Und aus dem letzteren, wie wir es nach Gal. 2. und der Apostelgeschichte fanden, erklären sich auch die Merkmale, aus welchen man besondere Gründe gegen unsern Brief entnommen hat. Allerdings enthält dieser Brief Einiges, was an Stellen des Epheserbriefs und des Kolosserbriefs erinnert, und allerdings will der erste Brief Petri be-

zeugen, „daß das die wahrhafte Gnade Gottes sey, in welche die Leser sich gestellt finden", 5, 12., aber daraus kann man nicht mit Recht folgern, daß dieser Brief eine unterschobene Schrift sey, in welcher petrinische Lehre dem Paulinismus näher gebracht werden solle, und von Petrus den paulinischen Gemeinden ein Zeugniß ausgestellt werden solle, daß sie in der Lehre des Paulus das ächte Evangelium besitzen. Wenn auch Petrus, an Leser schreibend, die einen paulinischen Brief empfangen haben, Beziehung nimmt auf einen paulinischen Brief — wenn ein Apostel, an eine gemischte Gemeinde schreibend, dieselbe ermahnt, in der wahrhaften Gnade zu verharren, und wenn so ein Apostel mit dem andern zusammenwirkt, so ist das eben das historisch Wahrscheinliche und es entspricht ganz den Gal. 2. berichteten Vorgängen, daß die Apostel auch in Kleinasien so zusammentreffen, wo sich gemeinsame Feinde der apostolischen Lehre blicken und fürchten ließen. Wir lesen Col. 4, 10., daß Paulus den Markus, einen früheren Begleiter des Petrus, in die kleinasiatischen Gemeinden schickt. Um so weniger darf es uns wundern, wenn in Folge einer solchen Sendung des Markus auch Petrus einen Schritt thut, da er vielleicht selbst von Paulus durch Markus dazu aufgefordert wurde. Und warum sollte er nicht einige Beziehung nehmen auf ein paulinisches Schreiben, das kurz vorher nach Ephesus und in einige andere Gemeinden geschickt worden war? Das wäre dem apostolischen Geist gewiß viel angemessener, als die Voraussetzung der neueren Kritik, daß lauter Schisma, Zank und Streit unter den Aposteln gewesen, und daß der gute Gedanke, Petriner und Pauliner zu vereinigen, erst das Werk des zweiten Jahrhunderts gewesen sey. — Daß aber der erste Brief Petri nicht die paulinische Lehre in ihrer Eigenthümlichkeit enthalte, daß er vielmehr eine charakteristisch petrinische Lehrdarstellung gebe, das eben hat unsre Darstellung zu zeigen. Zur Auslegung des ersten Briefs können namentlich die Commentare von Hensler, Steiger und Huther verglichen werden.

2. Anders verhält es sich mit dem zweiten Brief Petri. Derselbe ist schon in der alten Kirche ein ἀντιλεγομενον und in neuerer Zeit haben sehr Viele die Unächtheit behauptet. Der Brief scheint sich in Betreff der historischen Haltung nicht gleich zu bleiben, sich geflissentlich als Erzeugniß Petri darzustellen und ebenso geflissentlich seine

irenische Absicht an den Tag zu legen. Hiezu kommen noch einige alexandrinisch klingende Lehrvorstellungen und die Abhängigkeit vom Briefe Judä. Nach allem diesem kann man daher auf dem Boden der neutestamentlichen Theologie nicht beide Briefe gleich behandeln. Aber zur Vergleichung des Lehrgehaltes im zweiten Brief haben wir um so mehr Ursache, als der Lehrgehalt desselben ein in vielem Betracht vortrefflicher und des Kanons ganz würdiger ist.

3. Außerdem kommen in Betracht die Reden, welche die Apostelgeschichte von Petrus berichtet, hauptsächlich in ihrem ersten Theil, wo die jerusalemische Muttergemeinde Schauplatz der apostolischen Thätigkeit ist. In jener früheren Zeit ist Petrus der Sprecher der Apostelgemeinschaft, und seine Reden gehören daher, soweit sie in die Apostelgeschichte aufgenommen sind, unter die universalhistorischen Monumente der apostolischen Kirche. Wir haben von ihm die Rede bei der Ergänzungswahl eines Apostels, Apostelg. 1, 16—22., die Pfingstfestrede, 2, 14—39., die Rede an das Volk aus Anlaß der Heilung des Lahmen, 3, 12—26., die erste vor dem Synedrium bei der gleichen Gelegenheit, 4, 8—12., und die zweite vor demselben, 5, 29—32., die an den Magier Simon, 8, 20—23., an Cornelius und die Seinigen in Cäsarea, 10, 34—43., den Bericht über letzteren Vorfall in Jerusalem, 11, 5—18., die Rede im Apostelkonvent, 15, 7—11. Diese Reden sind allerdings nur sekundäre Quelle, sie stehen in keinem eigentlich didaktischen Buche des Neuen Testaments, sie sind ohne Zweifel nicht wörtlich wieder gegeben, aber sie dienen doch zu einer interessanten Vergleichung mit dem ersten Brief Petri, und dieß um so mehr, als ihre Betrachtung und Vergleichung mit Petri Brief eine eigenthümliche Treue in Wiedergebung des Geistes und der Methode des Apostels dennoch nicht verkennen läßt. Zur Auslegung dieser Reden vgl. Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß, dritte Sammlung; und Seyler, Stud. und Krit. Jahrg. 1832 u. 1834.

4. Der erste Brief bezeichnet als seine Leser Christen in Kleinasien. Die Christen sind bezeichnet als auserwählte Fremdlinge in der *διασπορα* von Kleinasien, mit welchem Wort gewöhnlich die zerstreuten Juden bezeichnet werden. Daß aber der Brief auch Heidenchristen im Auge hat, sieht man aus 2, 10. Die *παρεπιδημοι διασπορας* sind also die

Christen überhaupt. Diese denkt sich Petrus als eingepfropft in das alte Volk Gottes. (Daher schildert er die Christen überhaupt im sittlichen Sinn als Fremdlinge in dieser Welt, 2, 11.) An diese Christen schreibt der Apostel aus der Ferne, der Gegend von Babylon, in der Absicht, sie in der Ueberzeugung zu bestärken, daß sie in der wahren Gemeinde Gottes leben, und sie dadurch in der Gährung der Zeit richtig zu leiten. Der Brief ist einer Zeit geschrieben, wo die Christen bereits verfolgt wurden, vgl. 4, 15. 16.

2. Charakter und Gliederung des petrinischen Lehrbegriffs.

§. 63.

Das Christenthum wird von Petrus aufgefaßt als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie, als die Verwirklichung des durch dieselbe verheißenen Heils. Dieser Auffassung entspricht theils die Art, wie er die Hauptlehren des Christenthums darstellt, theils seine Persönlichkeit, soweit sie uns geschichtlich bekannt ist. Aber er ist weit entfernt, das Christenthum auf gleiche Linie zu stellen mit dem Alten Bunde, er spricht vielmehr ebenso entschieden wie Jakobus in seiner Art das Eigenthümliche des Christenthums mit aus, theils durch den Begriff der Erfüllung der Prophetie an sich und die damit zusammenhängende Darstellung der Christologie als eines Hauptgegenstandes seiner Lehre, theils durch die Darstellung des christlich ethischen Lebens, das in göttlicher Wiedergeburt wurzle und nach allen Seiten hin sich werkthätig entfalte. Hierin liegt zugleich sein Verhältniß zu Jakobus, welcher das Christenthum als die Vollendung des Gesetzes, nicht zunächst der Prophetie, auffaßt und ebendaher die Christologie nicht entwickelt, sondern voraussetzt, wohl aber das ethische Leben des Christen als ein in göttlicher Zeugung wurzelndes und den Glauben werkthätig erweisendes ausführlich darstellt.

Indem Petrus das Christenthum als erfüllte Prophetie auffaßt, entwickelt er theils eine Lehre vom Heile, theils von der Ursächlichkeit des Heiles, so jedoch, daß wir Ursache haben, von dem zweiten Gesichtspunkte auszugehen.

1. Das Christenthum ist die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie. Die klassische Stelle hiefür ist 1. Petr. 1, 10—12.

Petrus geht im Eingange seines Briefes aus von einer Lobpreisung Gottes für das Heil in Christo, das ein Wiedergeborenseyn für eine lebendige Hoffnung, und dessen Ziel die *σωτηρια ψυχων* ist. Diese *σωτηρια*, die *χαρις* oder das Heil, sofern es auf göttlicher Gnade beruht und dem Christen zu Theil wird, V. 10., sowie das Leiden und die darauf folgende Verherrlichung Christi, worauf dieses Heil beruht, V. 11., ist Gegenstand der alttestamentlichen Prophetie, sowie dieß jetzt der Gegenstand der evangelischen Verkündigung ist als bereits verwirklichtes, V. 12., mithin was im Christenthum gegeben ist, ist eben die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie. Dabei ist die Erfüllung so sehr die Hauptsache, daß selbst die Prophetie getragen ist von ihr, denn der Geist Christi gab in den Propheten Zeugniß über die künftige Erscheinung des Erlösers, und nicht sowohl den Propheten und ihren Zeitgenossen, als den glaubigen Christen galt die prophetische Eröffnung und Enthüllung, V. 11 f. Wohl diente die Prophetie auch den Propheten selbst und ihren Zeitgenossen, ihren Blick auf die Zukunft zu richten und sie mit einem Verlangen zu erfüllen nach dem Gegenstand dieser Weissagung und nach der Erforschung derselben. Aber ihren Endzweck erreicht die Prophetie doch nur an denen, welchen zugleich die Erfüllung zu Theil wird, sofern sie im Stande sind, Erfüllung und Verheißung mit einander zu vergleichen und die Erfüllung als das, was sie ist, mit voller Ueberzeugung anzuerkennen. Dieses Heil in seiner Spitze aufgefaßt ist die Seligkeit, wie sie in der letzten Zeit, bei der bevorstehenden vollkommenen Offenbarung Christi sich enthüllen wird, *το τελος της πιστεως*, V. 9. vgl. V. 5. 7. 13. Zu dieser Hoffnung (welche Petrus mit Vorliebe bespricht) sind wir jetzt schon neugeboren durch die Auferstehung

Christi, V. 3. Es ist ein Heil im Himmel aufbewahrt, V. 4., das jetzt schon vermöge der Wiedergeburt Gegenstand unserer lebendigen Hoffnung ist; jetzt zwar ist es erst Glaube und Hoffnung unter mancherlei Trübsalen für uns; aber die Bewährung darin führt zu der vollkommenen Offenbarung Gottes, die bevorsteht; und eben dieses Heil also ist auch in seiner Vollendung, in seinem ganzen Umfang Gegenstand der alttestamentlichen Prophetie, V. 10.

Damit stimmen die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte überein, denn es wird darin nicht nur Einzelnes, was Inhalt des Christenthums ist, zurückbezogen auf die alttestamentliche Weissagung, wie z. B. die Ausgießung des heiligen Geistes, das Leiden Christi, die Auferstehung und Erhöhung Christi, die Vergebung der Sünden durch den Namen Jesu Christi, sondern es wird auch das ganze Heil zusammengefaßt und in die Erfüllung der Prophetie gesetzt, Apostelg. 3, 18—25. Ἀποκαταστασις bedeutet nicht Verwirklichung, sondern Wiederherstellung, nämlich Wiederherstellung von Allem, was die Sünde zerrüttet hat, vgl. Matth. 17, 11. Hebr. 9, 10. Matth. 19, 28., παλιγγενεσια; ὧν wird dann zunächst auf χρονων bezogen. Alle Prophetie bezieht sich auf die Wiederherstellung von Allem, und dieß ist das Ziel des ganzen Erlösungswerks, das mit der irdischen Erscheinung Christi begonnen und das bei der Wiederoffenbarung Christi, die der Apostel an die Spitze seines Briefes stellt, vollendet werden soll. In die Zwischenzeit fällt dann die Periode, während welcher der Himmel Christum in sich faßt.

Als ein Corollarium zu dem Bisherigen ist es zu betrachten, daß Petrus die Christen anschaut als diejenigen, in welchen die Idee des theokratischen Volkes, dessen Prädikate schon das alttestamentliche Volk empfangen hatte, verwirklicht ist, 1. Petr. 2, 9 f. 5, 4. 17. Sie sind 2, 9. das γενος ἐκλεκτον nach Jesaj. 43, 20., die aus allen Menschen auserwählten Gottgeweihten, das βασιλειον ἱερατευμα, vgl. Exod. 19, 6., wie das Volk nach der Befreiung aus Egypten bezeichnet worden war, ein Volk, das aus lauter Priestern bestand, so daß jede Erstgeburt Gott geweiht war, das eben durch dieses Priesterverhältniß zum höchsten König selbst königlicher Würde voll war, an welcher alle seine Glieder Theil nahmen, ein ἐθνος ἁγιον; λαὸς εἰς

περιποιησιν, Mal. 3, 17. so angewendet auf Heidenchristen im Sinne von Hos. 2, 23. Auf den verworfenen Eckstein sind sie erbaut und sind nun der *οἰκος πνευματικος*, 2, 5., als die da geistliche Opfer darbringen, angenehm durch die Vermittlung Christi. Und eben deßwegen sind sie nun im idealen Sinne Fremdlinge in der Zerstreuung, nämlich sofern sie mitten in der unchristlichen Welt leben. Erst sie sind in Wahrheit das, was im Alten Bunde die Genossen der Theokratie seyn sollten.

2. Dieser Auffassung des Christenthums entspricht die Art, wie Petrus die Hauptlehren des Christenthums darstellt, vor Allem die Lehre von der Person und vom Werke Christi. Ueberall wird hervorgehoben, daß Christus und sein Werk in der alttestamentlichen Prophetie vorausbezeugt sey. Damit hängt zusammen, daß nun die verschiedenen Phasen seiner Erscheinung geflissentlich ausgehoben werden, und zwar mit Beziehung auf die alttestamentliche Weissagung. Aber Petrus bleibt bei der geschichtlichen Erscheinung Christi vorzugsweise stehen, und geht nicht eben so geflissentlich ein auf das dieser Erscheinung zu Grunde liegende Wesen, weil in der geschichtlichen Erscheinung Christi vor Allem die Merkmale der Erfüllung der Prophetie liegen. Eben daher hält sich Petrus auch bei der Lehre von der Sünde und vom Heil innerhalb dieser Schranken — in der Lehre von der Sünde auf ähnliche Weise wie Jakobus, weil ein Zurückgehen auf die Sünde als Princip im Menschen im Zusammenhang stünde mit einem ausdrücklichen Zurückgehen auf das Princip, das der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi zu Grunde liegt. Dagegen finden wir allerdings, daß Petrus die Causalität des Heils näher aushebt in einer Weise, wie wir es bei Jakobus noch nicht gefunden haben.

Diese Auffassung des Christenthums als der Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie entspricht auch der Persönlichkeit des Petrus, soweit sie uns geschichtlich bekannt ist. Petrus wurde durch den persönlichen Umgang mit Jesu allmälig vom alttestamentlichen Standpunkt zum neutestamentlichen erhoben, und er hatte sich so sehr in die Anschauung der geschichtlichen Erscheinung Christi hineingelebt, daß er diese vorzugsweise festzuhalten sich bewogen fand. Sodann war er als Apostel dazu bestimmt, an der Spitze der Zwölfe zuerst für

Christum zu zeugen und die Urgemeinde in dem Mittelpunkte der jüdischen Nationalität zu gründen. Hier mußte Jesus als der Messias, in welchem die alttestamentliche Prophetie erfüllt ist, mit aller Macht verkündigt werden, mit der Freimüthigkeit und Zuversicht, durch die sich Petrus schon in der Apostelschule des Herrn auszeichnet. Es kommt ferner in Betracht, daß dem Petrus, einem Palästinenser, die hellenische Bildung fremd war. An den Umgang mit Heiden nicht gewöhnt, war ihm zwar die Theilnahme heidnischer Völker an dem messianischen Heil schon nach der Prophetie etwas bereits Geläufiges, Apostelg. 2, 39. 3, 25., aber die Berufung der Heiden ohne Beschneidung und Beobachtung des mosaischen Gesetzes war ihm noch nicht einleuchtend geworden, bis er durch neue Fakta darauf geführt wurde, Apostelg. 10. 11. Er bewährte jedoch seinen apostolischen Wahrheitssinn dadurch, daß er auf die ihm von oben gewordene Weisung hin sich rasch in diese ganze Anschauungsweise vollkommen fügte und ihr auch gegenüber den strenger judaisirenden Mitgliedern der jerusalemischen Gemeinde das Wort redete, Apostelg. 11, 1—17., worauf auch jene mit Lobpreisung gegen Gott die Sache erkannten, V. 18. Aber sofern Petrus sich zuvor noch nicht in diese Anschauung hineingelebt hatte, sehen wir, daß seine Persönlichkeit auch während seiner apostolischen Thätigkeit zunächst dazu geeignet war, das Evangelium vorzugsweise von Seiten seiner Einheit mit dem Alten Bunde zu betrachten und zwar als Erfüllung der Prophetie.

3. Indem Petrus so das Evangelium als die Erfüllung der Prophetie ansah, mißkannte er das eigenthümliche Wesen des Christenthums doch nicht, sondern wie Jakobus auch die befreiende Kraft anerkannte, welche das Christenthum vom alttestamentlichen Gesetz unterscheidet, so deutet Petrus neben der Einheit des Christenthums mit der Prophetie zugleich den Unterschied an. Dieser liegt schon im Begriff der Erfüllung der Prophetie. Was im Christenthum wirklich geworden ist, war im Alten Bunde noch nicht; so wenig, daß auch die Vorandeutung vom göttlichen Geist durch die Propheten diesen Propheten selbst nur theilweise deutlich, theilweise aber auch für sie noch nicht Gegenstand der Erkenntniß, sondern Gegenstand des Suchens und Forschens war, 1. Petr. 1, 10 f., theils in Hinsicht auf

den Zeitpunkt der Erfüllung, theils auf die Art und Weise der Zeitverhältnisse, V. 11. Es war also noch keine Kenntniß der geschichtlichen Gestaltung dessen, was eintreten sollte. Die Sache selbst war natürlich den Propheten noch nicht gegeben, und selbst die Erkenntniß, die sie voraus hatten, erreichte nicht in den Propheten und ihren Zeitgenossen, sondern in den Zeitgenossen der Erfüllung erst ihren eigentlichen endlichen Zweck, V. 12. Es ist also ein großer Unterschied zwischen den Propheten des Alten und den Glaubigen des Neuen Bundes schon in der Erkenntniß, vor Allem aber in Bezug auf den Heilsbesitz, der nur im Neuen Bunde ist, vgl. Matth. 13, 17. 11, 11. Röm. 1, 2 f. 16. 3, 21. 1. Cor. 2, 7. 2. Cor. 1, 20. Col. 1, 26 f. Eph. 3, 9.

Da Petrus als Gegenstand der Prophetie nicht blos das Heil im Allgemeinen bezeichnet, 1. Petr. 1, 10., sondern den persönlichen Erlöser als den Urheber oder Vermittler des Heils, und zwar nach den wesentlichen Momenten seiner geschichtlichen Erscheinung, V. 11., so ergibt sich auch der große Unterschied zwischen der Prophetie und der Erfüllung, daß in dieser die persönliche Erscheinung des Erlösers eingeschlossen ist. Eben daher gibt nun Petrus in seiner Darstellung des Christenthums eine Christologie als Hauptgegenstand der christlichen Lehre, hauptsächlich eine Lehre von der Person und vom Werke Christi nach seiner geschichtlichen Erscheinung, wie diese nach beiden Beziehungen schon in der alttestamentlichen Prophetie voraus angedeutet war, aber im Christenthum in die Wirklichkeit eingetreten ist von der Offenbarung, die mit seinem sichtbaren Leben begann, 1. Petr. 1, 20. und in seiner Zukunft sich herrlich vollendet, 1, 7. 13. 4, 13. vgl. Apg. 3, 20. 21.

Wenn nun Petrus mit Jakobus darin übereinstimmt, daß auch er das christlich ethische Leben, wie es selbst das Heil ist oder das Heil in sich hat, mit Vorliebe darstellt, als ein Leben, das aus einer göttlichen Geburt hervorgeht, 1. Petr. 1, 3. 23—25. und in seine Zweige sich ausbreitet, so unterscheidet sich Petrus von Jakobus nicht nur dadurch, daß er auf das Gesetz fast gar nicht zurückgeht oder doch höchstens so, daß dessen Gebot in die Entwicklung eigenthümlich christlicher Motive ganz verflochten und verwoben ist, vgl.

1, 16 ff., sondern noch mehr dadurch, daß er die Vermittlung dieses neuen Lebens durch Christus ausdrücklicher hervorhebt, 1, 3., namentlich die Vermittlung durch seine persönliche Erscheinung.

4. Daß wir hier „Ursächlichkeit des Heils" in einem so zusammenfassenden Allgemeinbegriff setzen, könnte als eine Abstraction erscheinen, welche dem Petrus selbst fremd wäre. Allein schon im Anfang des Briefs nennt er die Christen auserwählte Fremdlinge. Darin liegt, daß sie im Besitz des Heils stehen. Auserwählt zum Heil und desselben theilhaftig sind sie nun nach V. 2. vermöge der *προγνωσις θεου*, des *ἁγιασμος πνευματος* und des *ῥαντισμος αἱματος Ἰησου Χριστου*. Diese drei Momente zusammen bilden hier offenbar die Ursächlichkeit des Heils und sollen dieselbe auf eine erschöpfende Weise bezeichnen. Dem Verfasser ist es inneres Bedürfniß, nicht nur das Heil zu beschreiben, sondern die ganze Ursächlichkeit des Heils darzustellen, daher hebt er schon in der Begrüßung diese drei Momente hervor. Es ist daher nicht ein von uns gemachtes Schema, sondern eine durch den Brief selbst uns aufgedrungene Anordnung, wenn wir sagen, in die oben angegebenen zwei Hauptelemente zerfalle der ganze Brief. Durch diese Duplicität unterscheidet sich nun eben Petrus von Jakobus, und wir haben hier eine Vervollständigung der Lehre, einen Fortschritt in der Lehrentwicklung. Diese Duplicität zieht sich durch den ganzen Brief hindurch: die Lehre vom Heil wird vielfach verschlungen mit der Lehre von der Ursächlichkeit des Heils; so oft in der paränetischen Entwicklung, die zunächst auf das Heil sich bezieht, wieder ein wichtiger Lehrpunkt und ein Abschnitt sich zeigt, so oft kehrt der Verfasser des Briefs wieder ausdrücklich zu der Ursächlichkeit des Heils zurück, meistens auf Christus und auf die geschichtlichen Momente seines Erlösungswerkes. Zunächst schiene es nun am natürlichsten von der subjektiven Seite auszugehen und dann erst nach der objektiven Seite hin die Erscheinung Christi mit ihren verschiedenen Momenten darzustellen. Allein daß Petrus von der subjektiven Seite ausgeht, gründet sich auf den praktischen Zweck seines Briefs, und es folgt daraus noch nicht, daß in seinem Gedankensystem auch die subjektive Seite voranstehe. Vielmehr daß in demselben die objektive Seite wirklich voranstehe, dürfen wir daraus schließen, daß er in der Darstellung des

Heils und in der Ermahnung zur Aneignung desselben immer auf die Ursächlichkeit des Heils zurückgeht, woraus sich der Umstand erklärt, daß er in jedem Abschnitt des Briefs wieder auf's Neue auf die Christologie zu reden kommt. — In den petrinischen Reden der Apostelgeschichte wird vollends ganz entschieden die Predigt von Christo, dem Herrn und Erlöser, an die Spitze gestellt.

3. Die Lehren des Petrus im Besonderen.

A. Die Lehre von der Ursache des Heils.

a) Von Christus, als dem Urheber des Heils.

α) Von der Person Christi.

§. 64.

Gemäß dieser Darstellung hebt Petrus die Christologie als Hauptgegenstand seiner Lehre hervor, freilich so, daß bei ihm Person, Zustände und Wirksamkeit Jesu Christi in die innigste Verbindung mit einander gesetzt sind. Dieß kann uns jedoch nicht abhalten, Person und Wirksamkeit Christi auseinanderzuhalten. Was die Person Christi betrifft, so geht Petrus von dem erschienenen Christus aus, doch stellt er ihn auch als den von Ewigkeit her Erwählten dar, und nach Einer Stelle könnte es scheinen, er bezeichne ihn auch als den präexistenten. In Bezug auf den erschienenen Christus ist Folgendes hervorzuheben:

1) Was das Wesen seiner Person betrifft, so unterscheidet Petrus in derselben σαρξ und πνευμα; dabei erkennt er ihr ganz eigenthümliche Vorzüge zu; denn Christus ist (wenigstens nach einer Stelle der Apostelgeschichte) mit dem heil. Geist gesalbt und der Fürst des Lebens, er ist ferner der Eine sündlos Heilige in der Menschheit, auf welchem allein das Heil der Menschheit beruht.

2) Was die Zustände seiner Person betrifft, so unterscheidet Petrus im Allgemeinen die Leiden und die Verherrlichungszustände,

und insbesondere wird von ihm das Leiden und Sterben, die Auferstehung, die Erhöhung im Himmel und die künftige herrliche Erscheinung Christi lehrhaft erwähnt. Dazu kommt noch die dem Petrus eigenthümliche lehrhafte Hervorhebung des Hingangs Jesu in das Reich der Todten.

3) Ueber die Würde Christi als des Gottessohns und Herrn äußert sich Petrus dahin, daß ihm dieselbe Doxologie zukomme wie dem Vater.

I. In der Lehre von der Person Christi geht Petrus von dem erschienenen Christus aus, denn nur in diesem ist die Prophetie erfüllt, und darum redet er gewöhnlich von ihm als dem *Ἰησους Χριστος* oder *ὁ κυριος ἡμων Ἰ. Χ.* 1. Petr. 1, 3. Nur hindert das nicht, auch *Χριστος* allein zu setzen, auch sofern er gelitten hat, 4, 1. 3, 18., aber freilich unter eigenthümlichen Umständen, die uns aufmerksam machen müssen auf den Sinn der betreffenden Stellen, vgl. 1, 11. 19. 20. Nur in wenigen Stellen redet Petrus von dem noch nicht erschienenen Christus. Einmal bezeichnet er ihn als den von Ewigkeit her zum Christus Erwählten, 1, 19. 20. Dieser Akt der Erwählung Christi zum Messias ist unabhängig von der Welt, einzig im ewigen Rathschluß Gottes begründet, seine Erscheinung ist ein nothwendiges Glied der Geschichte. Ungefähr ebenso ist Apg. 3, 20. *προκεχειρισμενος ὑμιν Χριςος*, der von Ewigkeit voraus erwählte; für euch bestimmte, aufzufassen. Diese Auffassung stimmt damit überein, daß schon die Vorzeit in den Propheten und durch sie mit Bewußtseyn auf Christus hingerichtet war. Es hängt damit auch zusammen, daß Petrus das den Menschen gewordene Heil im Einzelnen ebenfalls auf eine göttliche Vorherbestimmung zurückführt und daher in seiner göttlichen Nothwendigkeit darstellt, 1, 1. 2. So hat der Begriff der Weissagung auf den der ewigen Erwählung geführt, und wir sehen hieran, wie die Christologie immer, wo sie verfolgt wird, über die Endlichkeit hinaus in die Ewigkeit führt. Aber damit begnügt sich Petrus nicht, sondern indem er das christliche Heil als Gegenstand der Prophetie bezeichnet, deutet er zugleich das Verhältniß des in der letzteren wirksamen Gottesgeistes zu Christus an.

Hier kann πνευμα Χριστου in keinem Fall „die Begeisterung über den Messias" bedeuten, denn πνευμα ist ein aktives Princip, das offenbart und zeugt; aber auch nicht „der Geist, der von Christo weissagte," weil Χριστου als Genitivus objecti in dieser so häufigen Verbindung ganz ungewöhnlich wäre. Grotius fügt hinzu: „der um Christi willen verliehen war." Allein der Genitiv ist wie Röm. 8, 10., vgl. Gal. 4, 6. analog zu fassen mit πνευμα Θεου 1. Petr. 4, 14., also „der Geist, den Christus hat und gibt." Von hier aus gibt es nun im Wesentlichen nur zwei Auffassungen: 1) der Geist Gottes, der später in den Zeiten der Erfüllung in dem erschienenen Christus war und von dem verklärten Christus ausgeht; 2) der Geist, der von jeher auch in der alttestamentlichen Zeit in Christo war und von ihm ausging. Im ersten Fall kommen wir über den erschienenen Christus nicht hinaus. Sein Seyn vor seiner Erscheinung ist nur ein gedachtes, ideales, wie 1, 20., und das Verhältniß Christi zur Prophetie ist auch nur ein ideales. Im zweiten Fall ist der noch nicht erschienene Christus real existirend und sein Verhältniß zum Geist der Prophetie ein reales. Man kann nicht sagen, daß die erste Erklärung unmöglich sey. Christus wäre hienach noch nicht der real präexistente; aber das göttliche Lebensprincip, das in dem erschienenen Christus war, ist doch schon vor seiner Erscheinung wirksam gewesen, nur daß es noch nicht in seiner Persönlichkeit gefaßt ist, sondern es ist zunächst der ewige Gottesgeist, noch abgesehen von der Person Christi, aber derselbe Gottesgeist, der in der Folge der Zeit in der Person Christi wirkte. Weit entfernt also, daß Christus abhängig wäre vom Alten Bunde, ist vielmehr der Alte Bund abhängig von ihm; das in ihm wirkende Princip ist schon real wirksam vor seiner Erscheinung. — Die zweite Auslegung ist freilich philologisch leichter und in Einer Beziehung enthält sie auch gar nichts Unwahrscheinliches. Die Idee der Präexistenz hat nicht nur Johannes, sondern auch Paulus, 1. Cor. 10, 4. Col. 1, 16 f., und der Verfasser des Hebräerbriefs, 1, 2. f., in seine Lehre aufgenommen. Sie war in der Selbstaussage Jesu von sich gegeben. So könnte es an und für sich nicht befremden, wenn auch Petrus, wie er Christum als den vor Gründung der Welt von Gott erwählten und ebendaher zur zeitlichen

Erscheinung vorherbestimmten betrachtete, auch als den schon vor dieser geschichtlichen Erscheinung bei Gott präexistenten Christus darstellte. Eine Schwierigkeit liegt nur darin, daß im Neuen Testamente das Ausgehen des Geistes von Christo erst in die Zeit der Erfüllung, und zwar von dem Zeitpunkt der Erhöhung Christi an gesetzt wird. Petrus selbst hat den erschienenen Christus als den mit dem heiligen Geist gesalbten bezeichnet und Apg. 2, 32 f. erklärt, daß der auferstandene und erhöhte es sey, der vom Vater den heiligen Geist zum Ausgießen über die Menschen empfangen habe. Hier aber würde er von dem noch nicht erschienenen Christus aussagen, daß sein Geist in den Propheten wirksam gewesen. Wir müßten daher wohl jedenfalls den Gedanken an diese Beziehung des Ausgehens von ihm nur so fassen, daß der Geist Christi selbst in den Propheten das vorbereitete, was er in den Glaubigen vollendet, wobei er doch realiter der Geist des präexistenten Christus wäre. Betrachtete freilich Petrus die Präexistenz als ideale, so würde auch *πνευμα Χριστου* nicht als in jeder Beziehung identisch angesehen werden mit dem *πνευμα*, das in den gläubigen Christen ist. Zwar ist es objektiv derselbe Geist Gottes, aber er ist in den Propheten nicht so, wie er in den gläubigen Christen ist. In den Christen ist er wohnend, in den Propheten über sie kommend, zeitweise, für den Zweck ihres *προφητευειν* und, daher in seiner Wirkung nur hinausschauend und abzielend auf Christum, den er als noch nicht erschienenen auch noch nicht zur Basis seiner Wirksamkeit machen kann. Mit Sicherheit also können wir aus dieser Stelle dem Petrus nicht die Lehre von einer realen Präexistenz zuschreiben. In jedem Falle aber hat Petrus Christum aus der zeitlichen Zufälligkeit hinausgerückt; in den beiden Stellen, die wir bisher in Bezug auf die Person Christi betrachtet haben, faßt er den noch nicht erschienenen Christus in's Auge als den von Ewigkeit her von Gott ersehenen und bestimmten und wo nicht als den real präexistenten, so doch jedenfalls als den, dessen Erscheinung eine Thätigkeit des göttlichen Geistes vorhergegangen ist, die ihm so sehr angehört, daß dieser Geist der Geist Christi genannt wird. Sonst aber ist es immer

II. der erschienene Christus, von dem Petrus redet. Er ist erschienen *επ' εσχατων των χρονων*, 1. Petr. 1, 20., vgl. Apostelg.

2, 17. 3, 24. und sonst im Neuen Testament, Hebr. 1, 2. Gal. 4, 4. 1. Tim. 3, 16., d. h. am Ende der Zeiten, wenn das zur Erfüllung kommt, worauf die vorangehenden Zeiten abgezielt hatten. φανερωθηναι ist also hier nicht von der künftigen herrlichen Offenbarung zu verstehen, wie 5, 4., und eben dieß nun bezeichnet die Eigenthümlichkeit des petrinischen Standpunktes; er geht nicht von oben aus in der Anschauung der Person Christi, eben deßwegen scheidet er auch das Göttliche und Menschliche in ihm noch nicht so genau, sondern hält an dem Einen umfassenden Begriffe des Χριςος fest; auch hängt damit zusammen, daß er außer der Prophetie die Thätigkeit Gottes vor der Erscheinung Christi nicht in Beziehung zu diesem setzt. Auf der anderen Seite aber, wenn doch der geschichtliche Eintritt Christi in das irdisch leibliche Leben als ein Offenbarwerden aufgefaßt wird, so deutet das darauf hin, daß, was mit ihm ins irdische Leben eingetreten ist, vorher schon war als etwas noch nicht Offenbares (wie das Jedermann bei 1. Tim. 3, 16. annimmt). Es steht allerdings in unserer Stelle gegenüber dem προεγνωσμενου, und insofern würde φανερωθεντος auch gegenüber einer idealen Präexistenz, d. h. gegenüber dem Vorherbestimmtseyn im Rathschluß Gottes, einen Sinn geben. Aber προεγνωσμενου ist auch nicht geeignet, die reale Präexistenz zu negiren, denn Χριστου schließt eine Bestimmung in sich, welche auch in dem real Präexistenten noch nicht realisirt ist, sondern erst realisirt wird vermöge des φανερωθηναι.

1. In der **Person** des erschienenen Christus nun unterscheidet Petrus, obwohl die Auffassung des Wesens bei ihm durchaus hinter der der Zustände zurücksteht, σαρξ und πνευμα, 1. Petr. 3, 18., die σαρξ Christi ist bei Johannes und Paulus die menschliche Natur in Christo, Joh. 1, 14. 1. Joh. 4, 2. Röm. 1, 3. 4. vgl. 9, 5. Hier bei Petrus ist der Begriff noch nicht so bestimmt, der Zusammenhang reicht hiefür nicht hin. Sondern da die σαρξ es ist, vermöge welcher er getödtet ist, so haben wir unter ihr blos die irdisch-sinnliche Leiblichkeit zu verstehen, vgl. die Parallele von σαρξ und σωμα in Betreff des Leidens in 4, 1. und 2, 24. Was ist nun aber der Begriff des ihr entgegengesetzten πνευμα? Auf keinen Fall darf man diese Entgegensetzung so premiren, daß in Christus nur einestheils die

σαρξ und anderntheils das πνευμα gewesen sey; σαρξ und πνευμα können nie ohne die Vermittlung der ψυχη zusammen seyn, der Tod der σαρξ ist immer auch die Trennung von ihrer ψυχη, diesen Begriff der ψυχη kennt Petrus sehr wohl bei den Menschen, 1. Petr. 1, 9., bei Christus, Apostelg. 2, 27.; das πνευμα selbst aber nun wird weder einseitig als blos menschlicher noch ebenso als reiner Gottesgeist zu fassen seyn, und in Verbindung damit das ζωοποιηθηναι, V. 18. weder als bloßes Lebendigbleiben (des menschlichen Geistes), noch als Auferwecktwerden (durch die Kraft des Gottesgeistes). Was das letztere betrifft, so wird von der Auferstehung erst V. 21. die Rede, und sollte diese auch hier schon gemeint seyn, so müßten wir annehmen, daß in dem Dazwischenliegenden wieder auf die Zeit vor der Auferstehung zurückgegriffen wäre, womit denn der Gedankenfortschritt der Stelle überhaupt verwischt würde. Hienach fällt auch die ausschließliche Beziehung auf den Geist Gottes und im Grunde auch schon die Erklärung, welche überhaupt keine Wesensbestimmungen, sondern nur verschiedene Zustände in den beiden Begriffen angedeutet finden wollte. Aber ebensowenig kann nun das ζωοποιηθηναι vom bloßen Lebendigbleiben (des menschlichen Geistes) verstanden werden, dieß wäre (vgl. V. 19.) an sich schon gar nichts ihm Eigenes, das ihm in unterscheidender Weise zukäme; überdieß soll aber offenbar der Eintritt von Etwas ausgesagt seyn, das zuvor nicht war. Und so ist nun ohne Zweifel auch das πνευμα nicht das blos Menschliche, sondern es ist ein Princip, welches in eigenthümlicher Weise in ihm war, belebend wie das πνευμα seiner göttlichen Natur nach überhaupt ist, dieß ist nunmehr in Folge des Todes ungehemmt und ungefesselt von der leiblich-sinnlichen Natur, es tritt jetzt eben in sein volles Recht ein und entfaltet die ζωη, die in ihm als solchem war, in ihrer Fülle, eben daher (ἐν ᾧ, V. 19.) geht er nun dahin, wo die Geister in der φυλακη aufbehalten sind (nicht als ψυχη, als welche selbst der Macht des Todes unterworfen war) und entwickelt hier eine Thätigkeit, die seiner würdig war, vgl. Apostelg. 2, 24 (3, 15.). So läßt sich also allerdings aus dieser Stelle nicht unmittelbar der Begriff von der höheren Natur Christi erweisen. Es ist sein geistiges Wesen überhaupt, aber in einer Funktion, welche auf eine eigenthümliche Würde und Erha-

benheit, auf eine mehr als menschliche Potenz des πνευμα hindeutet (vgl. 3, 22.). In Betreff der menschlichen Seite an der Person Jesu ist noch zu erwähnen, daß ihn Petrus nach Apostelg. 2, 30 f. als Nachkommen Davids bezeichnet.

Dieser Person des erschienenen Christus werden nun von Petrus schon während seines irdischen Lebens eigenthümliche Vorzüge zuerkannt. In den Reden der Apostelgeschichte begegnet uns nicht blos seine messianische Würde, sondern auch die messianische Kraft, mit welcher ihn Gott gesalbt hat, 10, 38 f. 4, 27. (vgl. 2, 22.); diese Salbung mit dem Geiste bezieht sich auf seinen theokratischen Beruf. Ist nun schon jede prophetische Weihe an gewisse Bedingungen in der Persönlichkeit geknüpft, so ist es diejenige zur höchsten theokratischen Thätigkeit, die Ausrüstung mit der messianischen Vollkraft gewiß um so mehr, sie weist also selbst auf eine eigenthümliche Person zurück, die alles Folgende schon in sich trägt und nur zur Entwicklung ihrer Thätigkeit, noch dieser besonderen Ausrüstung bedarf, welche letztere aber an der Person viel weniger äußerlich haften kann, als die prophetische Begabung an den Propheten (vgl. 1. Petr. 1, 10 ff.), daher heißt nun Christus der ἀρχηγος της ζωης, der Fürst des Lebens, Apostelg. 3, 15. 5, 31. und zwar nicht blos als Urheber des geistlichen, sondern schon wegen der Beziehung auf die Heilung des Lahmgeborenen, alles, des geistigen und leiblichen Lebens. Es liegt aber auch darin, daß er nicht blos Urheber des Lebens ist, sondern daß er es selbst seinem Wesen nach so hat; vgl. 2, 24., wo seine Auferstehung als innerlich nothwendig dargestellt wird. Dieß wirft nun auch ein neues Licht auf das ζωοποιηθεις τῳ πνευματι, 1. Petr. 3, 18., woraus eben erhellt, daß das πνευμα in ihm diese Lebenskraft besaß. Auch stimmt damit ganz überein die Auszeichnung, welche in dem Briefe die Auferstehung hat. Die Christen werden bezeichnet als Wiedergeborene durch die Auferstehung Christi, 1, 3., die Erlösung von der Sünde ist durch dieselbe vermittelt, 1, 21. 3, 21., ganz entsprechend der Idee des Lebensfürsten.

Hatte nun Petrus in seinen Reden mehr Veranlassung eben diese Seite hervorzuheben, weil es hier galt, die ganze Berufsstellung Christi als des Erlösers nachdrücklich auszuheben, als dessen, der die Spitze

des theokratischen Gebäudes ist, vgl. Apostelg. 4, 10—12., so hebt dagegen der Brief mit besonderem Nachdruck eine andere Seite seiner eigenthümlichen Würde aus, nämlich seine Sündlosigkeit, 1, 19. 2, 22 f. 3, 18. vgl. Apostelg. 3, 14., und zwar sowohl in ihrer inneren Beziehung zu der Versöhnung durch ihn, als in ihrer sittlichen Vorbildlichkeit. Die Prädikate ἁγιος und δικαιος, Apostelg. 3, 14. scheinen zwar mehr zufällig durch den Gegensatz bestimmt, aber sie erschöpfen doch das Verhältniß zu Gott und den Menschen; es liegt darin, was Christus als Diener Gottes ist und die Vergleichung von V. 15. und 16. weist sehr deutlich auf den vollen höhern Sinn hin. Im Briefe aber wird er 1, 19. mit Beziehung auf Jes. 53, 7. als das schuldlose reine Lamm (ἀμωμος und ἀσπιλος), wozu 2, 23. noch die Geduld kommt, mit Hinweisung auf die darin liegende Befähigung zum erlösenden Opfer bezeichnet. In 2, 22. 23. ist die Beziehung auf Jes. 53. ganz wörtlich, hier gesellt sich denn zu der Beziehung auf das Versöhnungsleiden, V. 24., noch die Vorbildlichkeit, V. 21., wie auch 3, 18., wo er schlechthin der Gerechte, im Gegensatze gegen alle Menschen als Sünder heißt. So nachdrücklich wird diese Eigenschaft der Sündlosigkeit hier überall an ihm hervorgehoben.

2. Petrus faßt die Zustände der Person, 1. Petr. 1, 11. in zwei zusammen: die Leiden und die darauf folgenden Verherrlichungsstufen und Verherrlichungsweisen.

a) Indem der Apostel beide Hauptzustände als wesentlich geltend macht, beweist er, daß er im Leiden und Tod selbst nichts mit der Hohheit Christi Unvereinbares erkannte, daß er vielmehr in demselben schon eine geistliche, sittliche Größe erblickt habe, wie er denn bei der Ausführung der sittlichen Reinheit Christi vorzugsweise auf sein Leiden Rücksicht nimmt, 1. Petr. 2, 22. 1, 19. 2, 24. und Apostelg. 5, 30. 10, 39. wird die Todesart (ἐπι ξυλου) angedeutet, weil gerade diese Todesart schon im Gesetz als das Tragen des Sündenfluches bezeichnet wird, vgl. Gal. 3, 13. Außerdem ist das Leiden Christi 1. Petr. 1, 11. 3, 18. 4, 1. 13. 5, 1. und in vielen Stellen der Apostelgeschichte erwähnt, das Blut Christi auch 1. Petr. 1, 2. 19. Das Leiden Christi wird ausdrücklich bezeichnet als ein unschuldiges, 1, 19. 3, 18. Apostelg. 3, 14. und als ein von Gott beabsichtigtes und durch

die Propheten geweissagtes, Apostelg. 3, 17 f. 1. Petr. 1, 11. 2, 22—25. Nicht weniger aber als das Leiden hebt Petrus hervor

b) die Auferstehung Jesu Christi, 1, 3. 3, 21., und zwar daß Gott ihn erweckt habe, 1, 21. In den petrinischen Reden macht das Zeugniß für die Auferstehung Jesu fast immer einen Hauptgegenstand aus, und zwar stellt der Apostel die Auferstehung Christi dar als geweissagt von den Propheten, 1, 11. Apostelg. 2, 24—32. (mit ausführlicher Berufung auf Ps. 16, 3 ff., in welcher Stelle auch Paulus eine prophetische Hinweisung auf die Auferstehung Christi fand, Apostelg. 13, 35—37. vgl. auch 1. Cor. 15, 4. Joh. 20, 9.). Somit ist die Auferstehung schon kraft der alttestamentlichen Prophetie ein wesentliches Stück im messianischen Leben, aber Petrus betrachtet sie auch als ursächlich zusammenhängend mit der eigenthümlichen Erhabenheit Christi, Apostelg. 2, 24. 3, 15., ein Gedanke, welcher im Brief nicht ausdrücklich hervorgehoben ist, aber der ganzen Anschauungsweise des Briefs, namentlich 1. Petr. 3, 18. sehr gut entspricht. Welches Gewicht Petrus auf die Auferstehung legt, das erhellt, abgesehen von dem dogmatischen und ethischen Gebrauch, welchen er von derselben macht, aus dem historischen Umstand, daß Petrus es als die eigentliche Aufgabe der Apostel bezeichnet, Zeugen der Auferstehung Christi zu seyn, Apostelg. 1, 22. 1. Petr. 5, 1.

c) Die Erhöhung Jesu Christi ist eine Versetzung in den Himmel, in ein überirdisches verherrlichtes Leben, in welchem er ist *ἐν δεξιᾳ του θεου*, 1. Petr. 3, 22. vgl. Apostelg. 3, 21. 2, 33. Dieser Ausdruck „zur Rechten Gottes“ ist aus Ps. 110, 1. genommen, der Herr selbst hat denselben auf sich angewendet, Matth. 26, 64. Marc. 14, 62., wie auch Petrus Apostelg. 2, 34 f. jene Psalmstelle anführt. Der Ausdruck bezeichnet im Bilde, daß Jesus im Himmel zur Rechten des göttlichen Throns sich gesetzt habe, des Mittelpunkts göttlicher Lebens- und Machtoffenbarung, vgl. Hebr. 12, 2. 8, 1. 1, 3., und bedeutet nach 1. Kön. 2, 19. Matth. 20, 21. die Theilnahme an der göttlichen Ehre und Herrschaft, vgl. *παντων κυριος*, Apostelg. 10, 36. 2, 36. Durch *πορευθεις εἰς οὐρανον* scheint 1. Petr. 3, 22. die Himmelfahrt angedeutet zu seyn. Doch machen die Worte es nicht nothwendig, hierin eine ausdrückliche Beziehung auf das äußerlich wahr-

nehmbar gewordene factum der Himmelfahrt zu suchen, da Petrus bei dem Hingang in das Todtenreich dasselbe Wort gebraucht. Nicht sicherer ist ἀνελήφθη, Apostelg. 1, 22. Setzt man das wahrnehmbar gewordene factum als solches voraus, so ist die Annahme ganz natürlich, daß die Ausdrücke des Petrus auch im Andenken an dieses factum gewählt seyen, aber zu einem historischen Beweis dienen diese Ausdrücke nicht.

d) Ein erst künftig eintretender Zustand Christi ist seine herrliche Offenbarung zur Vollendung seines Werkes, 1. Petr. 1, 7. 13. 5, 4. Apostelg. 3, 20 f.

Die bisher dargelegten Zustände Christi, die der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Christi angehören, sind auch im übrigen Neuen Testamente überall als die wesentlichen Phasen des Lebens und der Offenbarung Jesu Christi dargelegt, aber Ein Zustand ist es noch, welchen wir bei Petrus allein so ganz deutlich und unzweifelhaft ausgehoben finden:

e) Das Sein Christi im Todtenreich, 3, 19. 4, 6. Es ist merkwürdig, daß wir auf diese Weise die vollständigste Darstellung der messianischen Zustände bei Petrus haben, der es sich vorzugsweise zum Geschäft machte, das messianische Leben, die messianische Erscheinung und Wirksamkeit, als die Erfüllung der göttlichen Prophetie darzustellen. Er redet nicht blos von einem Seyn Christi im Todtenreich, sondern auch von einer Thätigkeit (s. unten). Die Auslegung dieser Stelle unterliegt keinem Zweifel, so sehr sie schon gewendet und gedreht worden ist. Unsere Stelle redet von Etwas, das geschehen ist, nachdem Christus dem Fleische nach getödtet war. In dem Zustand der Vollkraft des Lebens, abgelöst von der σαρξ, nur als πνευμα, ging er hin und predigte (ließ diese Predigt nicht durch Andere vollziehen, sondern selbst in jene Region versetzt, vollbrachte er diese Zeugenthätigkeit). Er ging nicht in die Hölle, wo die im Gericht Verdammten sind, wohl aber in den Hades, der auch seine Pein schon hat für die Bösen, Luk. 16, 23., aber noch nicht der Ort ist für die im Endgericht Verurtheilten, so wenig als für die im Endgericht Losgesprochenen und Gerechtfertigten. Es ist daher hier das Todtenreich gemeint als Region und Zustand der Abgeschiedenen, denen das Ge-

richt erst bevorsteht, die aber ihrer sittlichen Qualität nach sehr verschieden sind. Hier sind es die, welche Gott bei seinen Drohungen und Warnungen in Beziehung auf das Sündfluthgericht weder geglaubt noch Folge geleistet haben, vgl. Jud. 15. 2. Petr. 2, 5. *πνευματα* sind abgeschiedene Geister, die sonst auch *ψυχαι* genannt werden, Apostelg. 6, 9. vgl. Hebr. 12, 23. Apostelg. 22, 6. Luk. 24, 37. 39. *φυλακαι* ist in der syrischen Uebersetzung durch Scheol ausgedrückt; Apostelg. 20, 7. ist es der Ort, in welchem Satan auf 1000 Jahre gebunden wird, bevor das Endgericht über ihn ergeht. Es ist also selbst in diesem schlimmsten Fall der Ort eines Zwischenzustandes vor dem Endgericht. — So versetzte sich denn Christus nach seinem Tod in das Todtenreich, namentlich zu den Ungerechten, Ungläubigen und Ungehorsamen, über welche das göttliche Gericht der Sündfluth ergangen ist.

Frägt man, woher Petrus die Kunde von diesem Zustand Christi hatte, so stößt man auf sehr verschiedene Antworten. Die Meisten setzen voraus, daß was Jesus erwähnt, eine blos subjektive Vorstellung sey, und man beruft sich 1) darauf, daß es eine gangbare jüdische Zeitvorstellung gewesen sey, daß der Messias in das Todtenreich gehe, oder 2) darauf, daß sich die Vorstellung des Petrus aus einer andern allgemeineren Vorstellung entwickelt habe, entweder aus der heidnischen und jüdischen, daß die abgeschiedenen Menschen ihre irdische Thätigkeit fortsetzen (Pott, Herder, Bauer), oder daß sich die Vorstellung des Petrus in jener Weise entwickelt habe aus einer christlichen Idee, sey es nun aus der Idee von der Allgemeinheit der Erlösung durch Christum und daß auch die Todten gerettet zu werden verdienen (de Wette, Grimm), oder aus dem Interesse theils die Universalität des Gerichts, das Christus halten soll über Lebendige und Todte, begreiflich zu machen, theils das Geschick Jesu in der Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung auf eine würdige Weise auszufüllen und anschaulich zu machen (Weizel). — Allein was die erste Erklärungsweise betrifft, so ist diese Annahme völlig unerwiesen. Wenn es auch zur Annahme der Juden gehörte, daß die verstorbenen Israeliten am messianischen Reiche theilnehmen sollen, wenn es auch so ausgedrückt wird, daß Gott sie aus der Gehenna befreien werde, so ist das

schlechthin kein descensus Christi ad inferos. Die Stellen, welche Berthold anführt, um ein Hinabsteigen des Messias nachzuweisen, sind viel zu jung, um Etwas für das apostolische Zeitalter zu beweisen. Ebenso wenig ist nachgewiesen ein Hinabsteigen Christi in den Hades, um den Zeitgenossen des Noah das Evangelium zu verkündigen. Im Gegentheil wird gerade dieser Generation von den Juden kein Antheil an dem Messiasreich zugeschrieben. Eine solche Vorstellung konnte sich erst durch die Idee eines sterbenden Messias entwickeln, die der jüdischen Theologie ferne lag. — Die andere Ansicht ist deßwegen unbegründet, weil die Vorstellung, daß die Abgeschiedenen im Hades dasselbe thun, was sie auf Erden gethan, bei dem jüdischen Volk sich nicht nachweisen läßt. Ueberhaupt aber leiteten die Apostel ihre Lehren nicht von Volksvorstellungen oder von christlichen Ideen, sondern von Thatsachen ab. Sind wir nun durch sonstige Gründe berechtigt, unsern Brief als eine Schrift von apostolischem Geiste zu betrachten, so frägt es sich, ob nicht eine andere Entstehungsweise dieser Lehre sich als historisch wahrscheinlich darbiete. — Offenbar muß man den alttestamentlichen Spuren über den Ursprung derselben nachgehen, und da sieht man, daß der Standpunkt, von welchem aus sie sich gebildet, ohne Zweifel der christologische ist. Petrus fand den Gegenstand dieser Lehre 1) in der Prophetie des Alten Bundes. Der Schlüssel der ganzen Lehre ist die Apostelg. 2, 27. 31. von Petrus als Weissagung auf den Messias aufgefaßte und benützte Stelle Ps. 16, 10., worin er die Auferstehung des Messias ausgedrückt fand, und zwar von 2 Seiten: a) seine Seele werde nicht dem Hades überlassen seyn (ἐγκαταλειπειν hülflos lassen, vgl. Matth. 27; 46.), und b) sein Leib solle nicht verwesen. In dem ersten Moment lag einerseits, daß die Seele des Messias in den Hades kommen werde, und andrerseits, daß sie nicht darin bleiben, der Gewalt des Hades nicht überlassen seyn werde, daß sie den Hades wieder verlassen werde, so bald, daß der Leib nicht in Verwesung komme. 2) Was Petrus hier geweissagt fand, betrachtete er als wirklich geschehen, nicht nur vermöge seines Glaubens an die Göttlichkeit der alttestamentlichen Prophetie überhaupt, sondern auch vermöge durch der das factum der Auferstehung erfüllten Weissagung und endlich vermöge der Belehrung Christi über die Prophetie. Nach dem

Bericht von Luk. 24. gab Jesus nach seiner Auferstehung den Jüngern eine Nachweisung aus der alttestamentlichen Weissagung, daß er als Messias habe leiden und am dritten Tage auferstehen müssen, und öffnete denselben das Verständniß der alttestamentlichen Weissagung, auch in den Psalmen, und zwar im Einzelnen, V. 45., so daß er anfing mit den Büchern Mosis und das von ihm Geweissagte in der ganzen Schrift auslegte. Wenn nun Petrus in seiner ersten Rede, am Pfingstfest, die Auferstehung Jesu als geweissagt nachweist aus Ps. 16., so ist anzunehmen, daß er eine von Jesu selbst ausgehobene und ausgelegte Beweisstelle werde gewählt haben, und je geflissentlicher er erst durch Gründe darzulegen suchte, daß die Stelle messianisch sey, um so gewisser ist anzunehmen, daß diese Auslegung nicht unter den Juden gangbar war, sondern von Jesu selbst herrührte. Da Paulus sich auf dieselbe Stelle beruft, sind um so mehr diese Ansichten als Gemeingut der Apostel anzusehen und auf die Lehre Jesu als die gemeinschaftliche Quelle zurückzuführen. Dieselbe Annahme ist aber auch der ganzen alttestamentlichen Lehre vom Sterben und Auferstehen angemessen. Es gehörte wesentlich zum Begriff des menschlichen Sterbens, daß die vom Leib abgelöste Seele sich in den Hades begeben habe. In dem Hingang zum Hades mußte sich die eigenthümliche Lebenskräftigkeit Christo erproben; seine Seele konnte nicht in die Gewalt des Hades hingegeben werden. Er, den der Tod nicht festhalten konnte, war weder in des Hades Gewalt gegeben, Apostelg. 2, 27., der Seele nach, noch dem Leibe nach ein Raub der Verwesung. In der Ablösung der σαρξ entfaltete das πνευμα das Vollmaß seiner göttlichen Lebenskraft und wirkte in dieser Gotteskräftigkeit. Es spricht sich in dieser Lehre die Wahrhaftigkeit des Todes Jesu gegenüber von allem Scheintod aus, aber auch die Erhabenheit Christi über die conditio mere humana, indem er nicht in des Hades Gewalt kam, sondern in gotteskräftiger Lebensfülle das Todesreich betrat, ebendarum aber auch nicht von demselben festgehalten werden konnte.

3. Was endlich noch den Gesammteindruck des Petrus von der Person Christi betrifft, so kommt es bei diesem Apostel, so wenig er auch direkte Erklärungen über das Wesen der Person Christi gibt, doch

zu merkwürdigen Aeußerungen über seine Würde. Zwar nicht einmal die Benennung *υἱὸς θεοῦ* finden wir im ersten Brief und in den Reden des Petrus. Wir haben zwar in den Reden den Ausdruck *παῖς θεοῦ*, Apostelg. 3, 13. 26. 4, 27. 30., aber das ist mit aller Wahrscheinlichkeit zu übersetzen „Knecht Gottes", im alttestamentlichen, theokratischen Sinn, vgl. Matth. 12, 18. Luk. 1, 54. Apostelg. 4, 25. Es stimmt das damit überein, daß Petrus, 1. Petr. 2, 21—25., das Leiden Christi nach Jes. 53. beschreibt, und es entsprach ganz dem Bestreben, sich an die alttestamentliche Prophetie anzuschließen, wenn Petrus in den ersten Reden mit Beziehung auf Aussprüche über den Knecht Gottes den Ausdruck *παῖς θεοῦ* auf Jesum anwandte. Aber wie wir in den Reden des Petrus und ohnehin im Brief die stärksten Stellen haben für die *δόξα* Christi, so müssen wir auch annehmen, daß ihm der Begriff des *υἱὸς θεοῦ* in der Anwendung auf Christus ganz geläufig gewesen sey, schon nach den Stellen in den Evangelien, wo er als Jünger redend eingeführt wird, Joh. 6, 68 f. Matth. 16, 16. Es ist daher ganz in der Ordnung, daß wir 1. Petr. 1, 3. eine andere Wendung dafür finden, nämlich die Benennung Gottes als Vaters unsers Herrn Jesu Christi. Ist Gott im vorzüglichen Sinn der Vater Jesu Christi und als solcher der, der uns neugeboren hat, so daß er um Christi willen und durch Christum auch unser Vater in einem eigenen Sinn ist, so ist Christus in ebenso vorzüglichem Sinn der Sohn Gottes, so daß wir in Folge seiner Sohnschaft im Glauben an ihn auch Kinder Gottes sind. Damit harmonirt, daß Petrus den Geist Gottes auch als Geist Christi bezeichnet, 1. Petr. 1, 11., und daß Petrus eine dreifache göttliche Causalität des Heils statuirt, 1, 2. Die entscheidende Bezeichnung der Würde Christi aber liegt nun in einigen Stellen, die das praktische Verhalten der Gläubigen zu Christo ihrem Herrn ausdrücken. Einmal gehört hieher die Doxologie, 4, 11., welche der natürlichsten Construction nach auf Christus zu beziehen ist, dieselbe, welche der Apostel 5, 11. auf Gott anwendet. Eine andere Stelle ist 1. Petr. 3, 15., ein Citat aus Jes. 8, 13., wo es auf Gott bezogen ist, aber Petrus macht Christum zum Subjekt; denn daß *κύριον Χριστόν* zu lesen sey, ist von den Kritikern anerkannt. So ist das Verhältniß der Gläubigen zu Christus das der

religiösen Anbetung und Lobpreisung. Dieß ist genau der Eindruck, den die Christen von Anfang an von Jesu Christo dem Herrn hatten und um dessen willen sie ihn als den Herrn bezeichneten, daher sie in der Apostelgeschichte und sonst genannt werden ἐπικαλουμενοι τον κυριον Ἰησουν Χριστον. Dieß war der unmittelbare Eindruck, derselbe mußte aber erst begrifflich in eine Lehre gebracht werden. Dieß geschah allmählig und nicht auf allen Seiten gleichmäßig. — Die hier zu Grunde liegende Anschauung von der Person Christi wird bestätigt durch die Art wie Petrus von der Auferstehung (ἀρχηγος της ζωης, Apostelg. 3, 15. und von der Erhöhung Christi redet, denn παντων κυριος, Apostelg. 10, 36., ist wohl als masculinum zu nehmen, da es in der ersten Verkündigung des Petrus vor geborenen Heiden gebraucht wird. Vgl. auch κυριος και Χριστος, Apostelg. 2, 36.

β) Von der Wirksamkeit Christi.

§. 65.

Diese Lehre von der Person Christi steht bei Petrus in innigster Verbindung mit seiner Lehre von der Wirksamkeit Jesu als des Messias und Erlösers, indem der Apostel, was

1) die Wirksamkeit Christi im irdischen Zustande betrifft, die Thätigkeit des Lehrens und Wunderthuns in der Apostelgeschichte, im Briefe theils die vorbildliche Thätigkeit, theils mit besonderem Nachdruck die in seinem Leiden und Sterben gestiftete Versöhnung der Menschen mit Gott und die Reinigung derselben hervorhebt;

2) die im Reich der Todten vollzogene Verkündigung des Evangeliums;

3) die dem erhöhten Zustand angehörige Mittheilung des Geistes an die Glaubigen, sowie das mit seiner herrlichen Offenbarung in der Zukunft verbundene Gericht über Lebende und Todte, welches die Beseligung der Glaubigen miteinschließt.

Die Wirksamkeit Jesu wird von Petrus zusammengefaßt in dem Wort Χριστος, welches theils unmittelbar mit Ἰησους verbunden,

theils ohne Nennung des Namens auf ihn bezogen wird. Darin liegt der ganze Beruf Jesu, Apg. 2, 36. Das Ziel seiner Wirksamkeit ist die *σωτηρια* der Menschen, Apg. 4, 12. 1. Petr. 1, 9 f. Sonst nennt ihn Petrus *ἀρχηγος της ζωης*, Apg. 3, 15., *ἀρχηγος και σωτηρ*, Apg. 5, 31., *ποιμην και ἐπισκοπος ψυχων*, 1. Petr. 2, 25., und *ἀρχιποιμην*, 1. Petr. 5, 4. Ueberdieß ist Christus der von den Menschen verworfene, von Gott zum Eckstein gemachte Baustein, welcher der lebendige Grund des Gotteshauses, des heiligen Gottesvolkes ist, auf welchem in geistlichem Sinn die königliche und priesterliche Würde ruht, eine Würde, die den Glaubigen zukommt, die sie aber nur haben von Christo, 1. Petr. 2, 4—10. vgl. Apg. 4, 11. Matth. 21, 42. 44. Sonst wird die königliche und priesterliche Würde nicht auf Christum ausdrücklich bezogen, aber die Prädikate deuten darauf hin. — Die Wirksamkeit Christi im Einzelnen schließt sich an die verschiedenen Zustände seiner Person an.

1. Die Wirksamkeit Christi im irdischen Zustand.

a) Die Lehrthätigkeit Christi hebt Petrus im Briefe nicht hervor, weil er hier nicht die irdische Erscheinung des Herrn nach allen Momenten seiner Thätigkeit ex professo darzulegen hat. Dagegen wird in der Apostelgeschichte in der Rede an Cornelius die Thätigkeit des Herrn in seinem öffentlichen Lehramt gebührend hervorgehoben, Apg. 10, 36—38. *Τον λογον* fassen wir nicht als Acc. absol., sondern als abhängig von *καταλαμβανομαι*, V. 34. Jedenfalls ist der Sinn der, daß Jesus Christus das Organ Gottes zur Verkündigung des Friedens gewesen sey als eines Friedens mit Gott und als eines Friedens der Menschen unter einander, vgl. Eph. 2, 14. Zugleich wird die Wunderthätigkeit Jesu ausgehoben, V. 38., als Folge seiner messianischen Salbung, als eine wohlthätige, die Wirkung des Satans durch Gottes Kraft überwindende Wirksamkeit, worin sich eben offenbarte, daß Gott mit ihm gewesen sey. — Wenn schon aus dieser Stelle hervorgeht, welchen Werth Petrus auf die Lehrthätigkeit Christi gelegt, und wie nach ihm der Gegenstand seiner Lehre die Heilsbotschaft war, so ersehen wir das auch aus der Art, wie Petrus in seinem Brief auf das Wort Christi, auf das Wort Gottes, auf das Evangelium als Lehre ein so großes Gewicht

legt: 1. Petr. 1, 23. 25. 2, 2. 8. 3, 19. 4, 6., und zwar ist dieses Evangelium die Wahrheit, welcher die Christen zu gehorchen haben, 1. Petr. 1, 22., und das Gotteswort, das im Unterschied von allem Fleischlichen einen ewigen Bestand hat, V. 24 f., und eine solche Lebenskraft in sich enthält, daß es im Menschen ein neues Leben erzeugt, V. 23., was sich dadurch bestätigt, daß es ῥημα κυριου ist, V. 25., und im heiligen Geist, der vom Himmel gesandt wurde, verkündigt worden ist, V. 12.

b) Die vorbildliche Thätigkeit Christi hebt Petrus sehr entschieden aus; daß er die Unsündlichkeit Christi stark premire, haben wir gesehen, zugleich sehen wir, daß in einigen Stellen, insbesondere 1. Petr. 2, 21—23., die Vorbildlichkeit an die Unsündlichkeit angeknüpft wird. Ὑπογραμμος ist Vorschrift nicht nur als Regel, wie man schreiben soll, sondern überhaupt als die Regel, wornach man sich zu richten hat; ἰχνη, vgl. Röm. 4, 12. 2. Cor. 12, 18. Auch 1. Petr. 3, 18. wird Christus als Vorbild betrachtet, wieder in einem ähnlichen Zusammenhang. — So ist das geschichtliche Leben Christi auf Erden als ein vorbildliches im Thun und Lassen, insbesondere im Leiden dargestellt, als vorbildlich besonders in Beziehung auf Wahrheit, Geduld und Feindesliebe. Dieß führt uns

c) auf die Wirksamkeit Christi durch sein Leiden und Sterben. Schon die vielfache Erwähnung des Leidens und Sterbens beweist, welches Gewicht Petrus darauf legte, sowie der Umstand, daß er sich 1. Petr. 5, 1. ausdrücklich als Zeugen seiner Leiden bezeichnet, noch mehr die Art, wie er die Bedeutung des Leidens und Todes Jesu hervorhebt. In jedem Kapitel beruft er sich darauf, theils in Beziehung auf die Heiligung, theils auf die willige Erduldung schuldloser Leiden. Die näheren Bestimmungen führen auf eine doppelte Kraft des Leidens und Sterbens Christi: 1) die sühnende und versöhnende Kraft. Darauf deuten schon die Stellen, welche den Tod Christi als einen Tod für die Sünder, 3, 18., oder für uns, 4, 1., für euch, 2, 21., bezeichnen. Ὑπερ τινος, zunächst lokal: „darüber her," bekommt in anderer Anwendung eine zweifache Bedeutung: die allgemeinere: „zu Gunsten eines Andern" (daß man sich über Einen hin beugt und ihn so schützt), und die speziellere: „anstatt eines An-

dern," indem man an seine Stelle tritt und ihn insofern deckt. Wir haben alle Ursache, in den Stellen bei Petrus die zweite Bedeutung weit vorzuziehen; in der ersten Stelle, weil der Kontrast von *δικαιος ὑπερ ἀδικων* offenbar beabsichtigt ist und mehr hervortritt, wenn *ὑπερ* in der zweiten Bedeutung genommen wird. Petrus trägt denselben Gedanken auch sonst vor, denn 4, 1. setzt er durch den Beisatz: *ὁ παθων ἐν σαρκι πεπαυται ἁμαρτιας* voraus, daß, weil Christus gelitten hat, auch der Glaubige gelitten hat. So kann man nichts Anderes annehmen, als daß *ὑπερ ἡμων* an unsrer Statt heißt, vgl. 2. Cor. 5, 14. Aber auch 2, 21. müssen wir es so nehmen, weil zwar nicht in demselben Vers, aber doch im Zusammenhang, V. 24. dieselbe Idee, daß Christus die Strafen unserer Sünden getragen, unzweifelhaft ausgesprochen ist. *Φερειν* wird im Alten Testamente theils von einem Opfer gebraucht, Lev. 16, 21 f., theils von Menschen, die gestraft werden, Lev. 19, 17. 20, 17. 19.; *ἀναφερειν* vgl. Hebr. 9, 28. Christus hat unsere Sünden getragen an das Kreuz hin oder hinauf, er ward an das Holz hingeheftet, belastet mit unsern Sünden, aber zugleich mit der Wirkung, daß diese unsre Sünden nun am Holz abgethan wurden, indem sein Leib getödtet ward. Mit *ἱνα* ist ein Endzweck angegeben, der noch weiter geht, nämlich 2) die sittlich reinigende Kraft des Leidens und Sterbens Christi, auf's Engste verbunden mit der versöhnenden. Die Verbindung zwischen beiden behandelt Petrus so, daß die versöhnende Kraft ausdrücklich dargelegt und die reinigende von ihr abgeleitet wird, 2, 24.; *ἀπογενεσθαι* = wegseyn, weggehen, sterben; so hier im Gegensatz von *ζην*. Der Tod Christi soll die Wirkung in uns hervorbringen, daß wir für die Sünde todt und für die Gerechtigkeit lebendig seyen. Wir sollen nicht bloß frei von Strafe, sondern wirklich auch in Absicht auf unser Verhalten gegenüber der Sünde für die Sünden todt seyn, es soll aber eine aus diesem Gestorbenseyn mit Christo hervorgehende und in demselben wurzelnde Lebenskraft in uns seyn zu einem Leben für die Gerechtigkeit. Dazu vergleichen wir 3, 18.: *ἱνα ἡμας προσαγαγῃ τῳ θεῳ*. *προσαγειν* wird allerdings von Gaben und Opfern gebraucht, die man Gott darbringt, da es aber hier von Menschen gesagt ist, so läßt sich Eph. 2, 18. 3, 12. vergleichen. Zunächst ist damit eine Thä-

tigkeit von Christo prädicirt, welche noch über sein Sterben hinausgeht. Gott zugeführt werden wir durch den für uns gestorbenen Mittler, sofern er nicht im Tode geblieben, sondern dem Geiste nach lebendig gemacht ist. Gott zugeführt werden wir a) indem uns Christus vor Gott darstellt als die durch den sühnenden Tod Gesühnten, ebendaher von der Sündenschuld Befreiten, die, sofern sie nur selbst sich als solche vor Gott betrachten dürfen, im Glauben versöhnt sind; b) sie sind Gott zugeführt; nicht bloß von der Schuld los, sondern auch sittlich erneuert, belebt, 2, 24., sittlich geheilt und nun fortwährend der Gerechtigkeit lebend, fortwährend gereinigt. Aber das Alles ist nur die Folge davon, daß Christus um der Sünde willen an unserer Statt gelitten hat. Aehnlich 4, 1.: der Glaubige ist der, welcher in Christo gelitten hat und natürlich vermöge seines Glaubens auch dessen bewußt, gewiß und eingedenk ist, daher dieß die psychologisch-sittliche Wirkung hat, daß das Aufhören des Sündigens an ihm gewirkt ist. In diesen Stellen wird die versühnende Kraft des Todes Christi zuerst ausdrücklich dargelegt, die reinigende davon abgeleitet, in andern Stellen wird die reinigende Kraft nur für sich hervorgehoben, die sühnende nur durch die Art des Ausdrucks angedeutet als das Vorausgesetzte, nämlich 1, 2. 18. 19. Die Ermahnung zu einem Wandel in heiliger Scheue vor Gott V. 17. hat der Apostel nicht nur gestützt auf die Erinnerung an den väterlichen Gott, den die Christen anrufen, sondern V. 18 f. auch auf die Erinnerung an die Erlösung durch Christus. *Λυτρουν* = durch ein Lösgeld loskaufen (*ἀπολυτρουν* Col. 1, 14., *ἐξαγοραζειν* Gal. 3, 13.); *ἀναστροφη* ist das ganze sittliche Handeln; dasselbe wird als leer und vergeblich bezeichnet, indem es theils gehaltlos ist und ohne Bestand, theils wirkungslos, d. h. ohne die beabsichtigte Wirkung. Ein Lamm ist Christus nach der bei Petrus überall durchschimmernden Stelle, Jes. 53, 7., welche schon von Johannes dem Täufer auf Christus angewendet wurde, ebenso von Philippus, Apg. 8, 32. und in vielen Stellen der Apokalypse. Wie nun alle Opferthiere ohne Fehl und Makel seyn mußten, so wird Christus, sofern er als der Geopferte betrachtet wird, hier auch *ἀμωμος και ἀσπιλος* genannt, vgl. Hebr. 9, 14., und daß von seinem Tode die Rede ist,

12*

erhellt aus den Worten: τιμιῳ αἱματι. Nun ist aber als die Wirkung dieses vergossenen Blutes bezeichnet, daß die Glaubigen losgekauft worden seyen von ihrem eiteln Wandel. Es ist aber hier zunächst die Befreiung von der Sünde selbst als sündlichem Verhalten oder die sittlich reinigende Kraft des Todes Christi bezeichnet; aber der Tod Christi wird als Opfertod betrachtet, und das Blut des Opfers ist nach Lev. 17, 11. 14. eigentlich das, was von Gott als Lösegeld und Sühne bestimmt worden ist, als Sitz des Lebens, vgl. Hebr. 9, 22. Der Tod Christi ist somit als Sühnungstod bezeichnet, und die Befreiung vom eiteln Wandel setzt voraus die Versöhnung. — Aehnlich ist 1, 2.: εἰς ὑπακοην και ῥαντισμον αἱματος Ἰησου Χριστου zu erklären. Das Opferblut wird nach dem Ritus des Alten Testaments, Ex. 24, 6—8. Lev. 16, 14—19. Hebr. 9, 13 ff. 19. gesprengt theils gegen die Heiligthümer, wobei die Anschauung zu Grunde liegt, daß durch die Sünden des Volks und der Einzelnen die göttlichen Heiligthümer befleckt worden seyen, und diese Flecken sollen nun bedeckt und gereinigt werden durch das reine Opferblut, Hebr. 9, 21. 23.; aber auch die Glaubigen werden besprengt, Hebr. 10, 22., so daß der durch die Sünde Befleckte durch dieses reine Opferblut gereinigt wird, nicht bloß so, daß seine Schuld bedeckt ist, sondern daß auch die Unreinigkeit der Sünde selbst, sofern sie ihm anklebt, gereinigt wird, daher das Blut Jesu Christi es ist, welches uns reinigt von aller Sünde, 1. Joh. 1, 7. Die Christen als Auserwählte Gottes sind erwählt nach der Vorherbestimmung Gottes, in der Heiligung durch den Geist, zum Gehorsam Christi und zur Besprengung mit seinem Blut, so daß sie fortwährend durch die Kraft des Versöhnungstodes Christi sittlich gereinigt werden. Somit ist das Leiden Christi und sein Tod sühnend, und sofern die Sühnung angenommen wird vom Subjekt, versöhnend, anderntheils aber sittlich reinigend unter der Voraussetzung der durch den Tod Christi geschehenen Versöhnung. Aber der fortwährende Prozeß der sittlichen Reinigung setzt auch eine Thätigkeit voraus, die über den Tod Christi hinausgeht, V. 21 f.

In den Reden der Apostelgeschichte wird nicht so speciell auf das Leiden Christi eingegangen, vielleicht weil es zweckmäßiger war, zuerst auf den Satz einzugehen, 1) daß das Leiden und Sterben Christi

auf einem ewigen göttlichen Rathschluß beruhe, Apostelg. 2, 23. 4, 28. und daß es eben daher 2) Gegenstand der göttlichen Weissagung sey, Apostelg. 3, 17 f.

2) Die Wirksamkeit Christi im Reich der Todten besteht nach 1. Petr. 3, 19. 4, 6. in der Ankündigung des Heils, das in der Person Christi und namentlich des für die Menschen Gestorbenen begründet ist. Die Ausleger haben sich zum Theil aufs Aeußerste bemüht, dem ἐκηρυξεν ein anderes Subjekt zu geben, was aber nach dem Zusammenhang schlechthin nicht möglich ist. Augustin suchte es so auszulegen: „Christus habe durch Noah predigen lassen, als die Leute noch in der σαρξ gefangen waren;“ Beza: „den Geistern, welche damals auf Erden lebten, jetzt aber im Gefängniß sind, weil sie damals nicht geglaubt haben.“ Socin und in neuerer Zeit noch Hensler erklärt es: nicht durch Noah, sondern durch seine Apostel habe Christus predigen lassen. Aber das Alles sind Künsteleien. Christus ist offenbar der Verkündigende; und wem diese Verkündigung galt, ist ebenfalls nicht undeutlich; den Geistern ἐν φυλακῃ, den νεκροις. Es fragt sich nun, ob das die Todten überhaupt sind, oder nur ein Theil derselben. 4, 6. ist kein Artikel gesetzt, das beweist aber nicht gegen die Allgemeinheit. Das bleibt jedenfalls fest, daß Christus den unglaubigen Zeitgenossen des Noah predigte. Aber der Apostel hat diese Klasse ohne Zweifel beispielsweise angeführt, weil sie ihm für besonders schuldig galt (nicht als besonders entschuldbar, weil sie von bösen Geistern verführt worden wäre); sie wird bezeichnet als eine Generation, welche ungeachtet aller Langmuth und aller Drohungen Gottes, V. 20., doch in ihrem Unglauben verharrte, was auch der alttestamentlichen Beschreibung Gen. 6, 11—13. und vor Allem der Größe und Außerordentlichkeit des darauf gefolgten Strafgerichts, 1. Petr. 3, 20., gemäß ist. Auch die Juden betrachteten die generatio diluvii als die ruchloseste, so daß sie ihr gar keinen Antheil am messianischen Heil zuschrieben. Sodann erhellt die Hervorhebung dieser Generation aus dem Zweck, zu bestätigen, daß es besser sey, man leide unschuldig, V. 17. Gewiß sollen diese wegen Uebelthuns Leidenden den Contrast bilden zu dem unschuldig leidenden Christus. Ein anderer Grund, warum Petrus gerade auf diese zu sprechen kommt, ist der,

daß er mit dem Gericht der Sündfluth die heilige Fluth der Taufe zusammenstellen will, V. 20 f. Daher hat es zunächst Alles für sich, daß diese besondere Klasse von Abgeschiedenen nur beispielsweise von Petrus genannt wird. Wenn diesen das Heil angekündigt worden ist, so wird die Verkündigung des Heils in der Unterwelt auch Andern, weniger Strafbaren, gelten. Es ist die Klasse, über welche das erste Gericht ergangen, das ein Vorbild ist für das künftige. — Fragt man nun, welchen Zweck nach Petrus die Predigt Christi im Reich der Todten hatte, so ist zwar 3, 19. das einfache *ἐκηρυξεν* gesetzt; allein eben weil nichts Besonderes beigesetzt ist, so müssen wir den sonstigen Zweck des *κηρυσσειν* auch hier voraussetzen. Dieß wird bestätigt durch 4, 6. Nun bietet freilich der Satz *ἱνα κριθωσι μεν κατα ἀνθρωπους σαρκι* für die Auslegung Schwierigkeiten. Es sind hauptsächlich zwei Erklärungen, welche in Betracht kommen. Nach der ersten ist *κριθωσι* nur grammatisch, nicht aber logisch abhängig von *ἱνα* = *κριθεντες*, so daß es hieße: „damit sie, gerichtet nach menschlicher Weise (wie alle Menschen) am Leib, doch leben dem Geiste nach.“ Diese Auffassung ist von Steiger und Weizel vertheidigt worden. Schwierig ist hier jedoch einmal die Construktion, daß *κριθωσι* seine logische Beziehung auf *ἱνα* ganz verlieren soll, und sodann der Umstand, daß der Satz die Beziehung auf das künftige durch Christum zu vollziehende Gericht verliert und nur die Beziehung auf den bereits erfolgten leiblichen Tod behält, während doch V. 6. in unmittelbarer Verbindung zu stehen scheint mit V. 5., wo von der Rechenschaft vor dem Richter über Lebendige und Todte die Rede ist. Die zweite Auslegung sucht nun diese Schwierigkeit zu vermindern; sie gibt dem *κριθωσι* auch eine logische Beziehung auf *ἱνα* und faßt *κριθηναι* nicht als „verurtheilt und gestraft werden“, sondern als „gerichtet werden“, wie V. 5.; *σαρκι* wird dann bezogen auf das irdische Leben: „damit sie zwar, wie alle Menschen, gerichtet werden in Absicht auf ihr irdisches Wesen, dagegen göttlicherweise leben im Geist.“ Hier ist allerdings eben dieser Begriff von *σαρξ* nicht ohne Schwierigkeit, weil er keinen präcisen Gegensatz zu dem des *πνευμα* gibt, wiewohl er jedenfalls der unmöglichen Auffassung von *σαρξ* als Hang zur Sünde vorzuziehen ist; besonders aber darf das Gericht gewiß nicht rein als zukünftiges, noch

gar nicht eingetretenes gefaßt werden. In jedem Falle gehört die Verwesung und das Gebundenseyn im Hades schon zu demselben. Wir werden es in seinem vollen Begriffe nehmen müssen, wie es im irdischen Leben anfängt, im Tode sich steigert, und zum völligen Ausschlag kommt im allgemeinen Gericht. An denen nun, an welchen die Heilsverkündigung im Todtenreich ist vollzogen worden, hat sich schon damals ein Gericht vollzogen gehabt, es hatte aber noch nicht aufgehört. Noch waren sie ἐν φυλακῃ, und waren auch noch für das Endgericht aufbehalten, aber eben das letztere nun konnte zu ihrem Vortheil ausfallen, und das ist offenbar der Sinn unserer Stelle, nach welchem die Vollendung des Gerichtes an ihnen dann allerdings teleologisch in den Heilsrathschluß zu ihren Gunsten mit eingeschlossen ist. Und so scheinen allerdings σαρξ und πνευμα einen Gegensatz von Lebenskreisen anzuzeigen, vgl. übrigens 1. Cor. 5, 5. In jedem Falle aber bleibt das unzweideutig, daß der göttliche Zweck der Verkündigung im Todtenreich ein heilsamer ist, daß die, welchen sie zu Theil wird, zum wahren Leben gelangen sollen, κατα θεον, dem Rathschluß und der Veranstaltung Gottes gemäß. Als Menschen waren sie dem Gericht verfallen, aber vermöge dessen, was Gott thut, sollten sie zum ζην πνευματι gelangen. Aber ob nun dieser göttliche Zweck aller evangelischen Verkündigung an diesen Todten und an ihnen allen wirklich erreicht werde, ist dann freilich eine andere Frage. — Mit dieser Lehre erhält nun die Erscheinung Christi eine ganz universelle Beziehung zu der Menschheit, nicht bloß zu der Mit- und Nachwelt, sondern auch zu der Vorwelt, und zwar eine Beziehung, die nicht bloß in dem Gericht über Lebende und Todte sich ausdrückt, das allerdings auch zu der Wirksamkeit Christi gehört, sondern eine Beziehung auch durch die Heilsverkündigung, so daß auch die vor Christus aus dem irdischen Leben Geschiedenen die Endentscheidung ihres Looses nicht finden, ohne daß ihnen zuvor noch das Heil in Christo angeboten worden wäre. Dadurch ist der Weg gebahnt zu der Anerkenntniß, daß auch die Menschenwelt nach Christo, sofern sie äußerlich in keiner Berührung mit der irdischen Heilsverkündigung steht, Gegenstand einer ähnlichen Behandlung nach dem Tode seyn dürfte. — In dieser Darstellung des Petrus, die außer Apostelg. 2, 27. 31. im Neuen

Testament kaum noch eine Parallele hat, als in der Erwähnung der *καταχθονιοι*, Phil. 2, 10. — denn Ephes. 4, 9. läßt sich auch von der Erniedrigung im Leben verstehen, — ist aber nicht nothwendig die ganze Wirksamkeit Christi im Reich der Todten erschöpft. Ist das Heil verkündigt in der unsichtbaren Welt, so ist die finstere Macht auch dort wesentlich gebrochen, und was Col. 2, 15. gesagt ist von der Besiegung dieser Mächte, das steht allerdings auch in Verbindung mit jener Heilsverkündigung, die letztere aber ist das Wesentliche, und was nun an diese als Folge sich anschließt, darüber hat Petrus Nichts gesagt. Aber wir haben hier die merkwürdige Erscheinung, daß Petrus uns am vollständigsten die Stufen der Erscheinung Jesu Christi und die Phasen seiner Heilswirksamkeit darstellt. Und wie bewußt er sich der Bedeutung gewesen ist, geht daraus hervor, daß er eben diese höchste Universalität des Christenthums im Gegensatze zum alten Bunde darstellt; denn nicht nur ist die rettende Taufe das leuchtende Gegenbild der richtenden Fluth, sondern die Rettung des neuen Bundes reicht sogar noch in das Gebiet des alttestamentlichen Gerichtes zurück.

3. Die Wirksamkeit Christi im erhöhten Zustand.

a) Daß Christus in seinem verklärten Zustand als fortwährend wirksam zu denken sey, folgt schon aus dem Bild, dessen auch Petrus sich bedient, daß Christus zur Rechten Gottes ist, 3, 22., denn dieß bezeichnet die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit, nicht nur an der göttlichen Seligkeit, sondern auch an der göttlichen Thätigkeit, wie sie die ganze Welt umfaßt und alle, auch die höchsten Kräfte und Mächte sich zu Werkzeugen macht. Dem erhöhten Christus legt nun Petrus insbesondere bei die Mittheilung des heiligen Geistes an die Apostel und an die andern Glaubigen, Apostelg. 2, 33., welche voraussetzt, daß der verklärte Christus das vom Vater empfangen habe, was er seinen Jüngern verheißen hatte, aber auch, daß er es sich persönlich angeeignet hat. Er hat den göttlichen Geist nicht bloß als den Geist des Vaters, sondern auch als den ihm selbst eigenthümlichen Geist mitgetheilt. Im ersten Brief Petri, 1, 12., wird nur überhaupt gesagt, daß der heilige Geist über die Apostel gesandt worden sey vom Himmel, aber V. 11. wird ja sogar der Geist, wie er in den Propheten wirksam war, der Geist Christi genannt, wie viel mehr wird

der Verfasser diesen Geist, sofern er in den Aposteln und in den Glaubigen wirkt, betrachten als den Geist, welchen Christus hat und gibt. Diese Stelle und die aus der Apostelgeschichte angeführte werden also einander gegenseitig ergänzen. Weiter ist Christus als der *ἀρχηγος της ζωης* so sehr im Besitze der Vollkraft des göttlichen Lebens, daß er auch an den Menschen sich als den Leben gebenden bewährt. Als der in den Himmel Erhöhte spendet er nicht nur in der Kraft seines Namens leibliche Lebenskraft, Heilung, Gesundheit, Apostelg. 3, 16. unter der Bedingung des Glaubens, sondern in Folge seiner Auferstehung werden auch die Menschen geistig neu belebt durch die Wiedergeburt zur lebendigen Hoffnung, 1. Petr. 1, 3., und die Taufe erhält durch die Auferstehung und Erhöhung Christi ihre rettende Kraft, 3, 21 f. In ihm allein kann man gerettet werden, Apostelg. 4, 12. Endlich ist der erhöhte Christus der fortwährende Hirte und Hüter der Seelen, 1. Petr. 2, 25. 5, 4. und der lebendige Eckstein, auf welchen sich das geistliche Haus aus lauter Glaubigen auferbaut, 2, 4—10. Apostelg. 4, 11 f., unter der steten, die göttliche Heilskraft Christi vermittelnden Wirksamkeit seines Wortes, des Wortes der Wahrheit, 1. Petr. 1, 22., des Lebenswortes, V. 23. Wenn unter *λογος ζων* Christus selbst zu verstehen wäre (wie Dorner annimmt), so würde seine belebende Thätigkeit noch stärker hervortreten; aber wir sind dazu nicht berechtigt; und wenn darunter das verkündigte Evangelium verstanden wird, so ist dasselbe jedenfalls ein alles Leben vermittelndes göttliches Princip, im Gegensatz zu allem Menschlichen, Vergänglichen, V. 24. — Aber diese fortwährende Wirksamkeit des erhöhten Christus zum Heil der Menschen hat

b) eine Spitze, in welcher sie sich vollendet: die vollendete Offenbarung des erhöhten Christus, die *ἀποκαλυψις Ἰησου Χριστου*, 1. Petr. 1, 7. 13., oder das *φανερωθηναι*, 5, 4. Der Entwicklungsgang der Christen und der Menschen überhaupt, oder der Entwicklungsgang des Reiches Christi wird einst abgeschlossen werden in dem Gericht, das sich über die ganze Menschheit, die Lebenden und die Todten, erstreckt, Apostelg. 10, 42. 1. Petr. 4, 5. Wie die evangelische Verkündigung im Todtenreich durch Christum geschehen ist, so wird er auch die Todten wie die Lebendigen richten. Diese vollendete

Offenbarung Christi bringt den Glaubigen die Vollendung des Heils, die vollkommene *σωτηρια* als *τελος της πιστεως*, 1, 9. Eben daher ist die Wirksamkeit Christi im erhöhten Zustand wie eine fortlaufende, so eine in ihrem Culminationspunkt erst bevorstehende. Obgleich daher bei Petrus das Christenthum die erfüllte Prophetie ist, so ist darum doch die Realisirung der Prophetie noch nicht in der Gegenwart eine vollständige, aber was noch bevorsteht, die *καιροι ἀναψυξεως* oder die *ἀποκαταστασις παντων, ὡν ἐλαλησεν ὁ θεος*, Apostelg. 3, 19. 21. ist nicht die Wirkung eines neuen Princips, sondern die Wirkung Christi selbst, die Wirkung dessen, der schon jetzt seit seiner Erhöhung unter den Menschen gewirkt hat und noch wirkt. Es muß aber beachtet werden, daß, obgleich das Gericht ausdrücklich auf Christus bezogen wird, doch auch Gott als der Richter betrachtet wird, 1. Petr. 1, 17., wie wir es bei Jakobus sahen, und wie es auch in den entwickelteren Lehrbegriffen geschieht. Dadurch wird Christus in seiner Einheit mit Gott, wenn gleich zunächst auf unbestimmte Weise, aufgefaßt.

b) Von Gott dem Vater und von dem heil. Geist.

§. 66.

Mit dieser Lehre von Christo steht bei Petrus die Lehre von Gott in sehr enger Verbindung, so daß diese durch jene entschieden modificirt wird. Zwar stellt Petrus Gott auch dar als den Schöpfer und fürsorgenden Herrn der Menschen und hebt die wesentlichen Eigenschaften Gottes hervor, aber dabei ist unverkennbar, daß er doch überall von Christus aus zu Gott kommt, daß ihm Gott der Vater Jesu Christi ist, der in Christo und seinem Werk von uns angeschaut wird. Ebendahin gehört, daß der göttliche Geist ihm der Geist Christi ist, seine Mittheilung eine durch Christus vermittelte, und er selbst auf den Glaubigen Christi ruhend; wie denn Petrus auch ausdrücklich das Heil der Christen in ein dreifaches ursächliches Verhältniß

setzt: zu Gott dem Vater, zu dem Geist und zu Jesu Christo. In dieser Beziehung erkennen wir wieder einen Unterschied des Petrus von Jakobus und ein Anschließen an die entwickelteren Lehren eines Paulus und Johannes.

1. Die biblische Lehre von Gott wird in gar wichtigen Stücken modificirt durch die Lehre vom Heil und von Christo, um so mehr, je mehr das Eigenthümliche des Christenthums in einer Lehre entwickelt wird. Dieß zeigt sich auch bei der petrinischen Lehre von Gott.

a) Allerdings hat Petrus auch eine Lehre von Gott überhaupt. Gott ist der Schöpfer der Menschen, 1. Petr. 4, 19., welchem als einem treuen Schöpfer, der in seiner schöpferischen Liebe bleibt, mithin seiner Geschöpfe sich fortwährend thätig annimmt, auch die nach seinem Willen Leidenden ihre Seelen anvertrauen sollen. Er ist ebendaher der fürsorgende Herr, 5, 7., dem man alle Gegenstände der Sorge mit Ergebung überlassen darf (vgl. Ps. 55, 22. nach den LXX.). Er ist der Richter, der unparteilsch richtet nach eines Jeglichen Werk, 1, 17. Er ist der Allmächtige, unter dessen gewaltige Hand man sich zu beugen hat, 5, 6., der Allwissende, der die Herzen kennt, Apg. 15, 8., der Heilige, der nur an den Gerechten Wohlgefallen hat, Mißfallen aber an den Uebelthätern, 3, 12., welcher will, daß die Menschen heilig seyen gleich ihm, 1, 15 f., der den Uebermüthigen widersteht und den Demüthigen Gnade verleiht, 5, 5. Allein schon in diesen Stellen fehlt die Beziehung auf die Person und das Werk Christi nicht ganz. Als der treue Schöpfer wird Gott bezeichnet in Beziehung auf das Haus Gottes, die Gemeinschaft der Glaubigen, die um des Christenthums willen leiden, 4, 17 f. Er ist der fürsorgende und allmächtige Herr, der für die Christen sorgt, der den Demüthigen Gnade verleiht und sie erhöht zu seiner Zeit; er ist der Richter, den die Christen um Christi willen zugleich als Vater anrufen, 1, 17., der Heilige, der die Christen berufen hat zum Heil, V. 15., der Herzenskündiger, der den an Christum glaubig gewordenen Heiden, wie den glaubigen Juden den heiligen Geist mitgetheilt hat, Apg. 15, 8.

Aber diese im Zusammenhang mehr zurücktretenden Beziehungen werden noch viel bedeutsamer durch die Art und Weise, wie Petrus in zahlreichen Stellen die Beziehung Gottes zu der Person und zum Werke Christi ausdrücklich hervorhebt. Diese stellt Petrus dar theils als eine objektive, theils als eine subjektive. Was das objektive Verhältniß betrifft, so ist Gott der Gott voll Barmherzigkeit 1, 3., der Gott aller Gnade, 5, 10., Gott ist der Vater Jesu Christi, 1, 3., ebendaher überhaupt Vater, 1, 2., der von Ewigkeit her Auserwählten. Er ist es, der Christum vorherbestimmt hat von Ewigkeit, 1, 20., der Christum auferweckt und erhöht hat, V. 21., der ihn als den Grundstein in Zion aufgestellt, 2, 4. 6., d. h. als das Fundament eines neuen theokratischen Gebäudes. Gott ist ferner durch Christum der Glaubigen Vater, 1, 17, der die Glaubigen vorherbestimmt hat, 1, 2., berufen, V. 15. 2, 9., zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo, 5, 10., der sie wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Christi, 1, 3., der sie vervollkommnet und befestigt, 5, 10., durch dessen Macht sie bewahrt werden zur Seligkeit, 1, 5. Alle die mancherlei Gnade, die den Christen verliehen ist, ist Gnade Gottes, 4, 10. Gott ist es auch, der durch Christum verherrlicht werden soll in alle Aeonen hin, 4, 11. So ist Gott in ein wesentliches Verhältniß zu Christo, zu den Glaubigen und zum Werk Christi gesetzt. Aber dieß kann nicht geschehen, ohne daß das Verhältniß Gottes zu Christo und seinem Werk auch von seiner subjektiven Seite gefaßt wird. Durch Christum glauben wir an den Gott, der Christum auferweckt und verherrlicht hat, so daß nun Gott Gegenstand unserer Zuversicht und Hoffnung ist 1, 21., wie es auch der Zweck des Versöhnungstodes Christi war, uns mit Gott zu vereinigen, 3, 18., und die Verherrlichung Gottes durch Christum, 4, 11., geschieht eben auch dadurch, daß die Menschen durch den Glauben an Christum Gott in seiner ganzen Herrlichkeit als den erlösenden Gott erkennen und preisen lernen.

Aber nicht nur eine Lehre von Gott dem Vater in der engsten Beziehung zu Christus stellt Petrus auf, sondern auch ähnlicherweise

b) eine Lehre vom heiligen Geist. Derselbe heißt *πνευμα ἁγιον* 1. Petr. 1, 12. Apg. 5, 3., *πνευμα θεου*, 1. Petr. 4, 14., aber

auch πνευμα Χριστου, 1. Petr. 1, 11. Der Ausdruck πνευμα κυριου, Apg. 5, 9., ist zunächst nicht auf Christus zu deuten. In einigen Stellen wird πνευμα ohne nähere Bezeichnungen gebraucht. Von diesem Geist sehen wir, daß er eins ist mit Gott, Apg. 5, 4. 3. 9. Indem Ananias dem heiligen Geist gelogen hat, hat er Gott gelogen. Schon nach der alttestamentlichen Lehre ist der Geist Gottes eins mit Gott, jedoch wird dieser Begriff der Einheit auch bei Petrus nicht genauer entwickelt. Aber das erhellt aus 1. Petr. 1, 2., daß der Geist in den Menschen das wirkt, was Gott in ihnen wirken will. Aber dieser Geist Gottes wird nun auch in wesentliche Beziehung gesetzt zu der Person und zum Werk Christi. Seine Mittheilung an die Menschen ist vermittelt durch den verklärten Christus, Apg. 2, 33., und ist eine Mittheilung nicht bloß an die Apostel, als die ersten Verkündiger des Evangeliums, 1. Petr. 1, 12., sondern auch an alle Glaubigen Christi, Apg. 2, 38. 10, 47. 11, 15 f. 15, 8 f., so daß er auf diesen Glaubigen ruht, 1. Petr. 4, 14., also bleibend in Verbindung mit ihnen steht als das Princip ihrer Heiligung und Reinigung, 1, 2. 22.; und als solcher erhebt der Geist die Glaubigen über die Welt, 4, 14., mag er auch von der Welt gelästert werden, so wird er bei den Glaubigen verherrlicht. Weil er auf ihnen ruht, sind sie, obgleich sie im Namen Christi geschmäht werden, doch selig. Dieser Geist ist so sehr der Geist Christi, daß er selbst, sofern er in den alttestamentlichen Propheten wirksam war, von Petrus als Geist Christi betrachtet wird, 1, 11., indem er eben in Christo und in der Gemeinschaft der an Christum Glaubenden die Spitze und das Ziel seiner Offenbarung erreicht, als der Geist wie Christus ihn hat und Christus ihn gibt. Deswegen wird auch die Gemeinschaft der Gläubigen οἰκος του θεου, 4, 17., und οἰκος πνευματικος genannt, 2, 5.

c) Petrus stellt aber auch ausdrücklich die göttliche Ursächlichkeit des Heils als eine dreifache dar, und zwar in einer Stelle, wo diese drei Momente zusammengestellt sind: die Ursächlichkeit des Vaters, des Geistes und Jesu Christi, 1, 2. Der Vater ist Gott, der Geist aber, in welchem wir geheiligt sind, ist schlechthin göttliches Princip, und der Christus, deß der Geist ist und durch welchen er ausgegossen ist über die Glaubigen, — der Christus, dessen Vater Gott

ist, und durch welchen Gott erst zu seiner vollen Verherrlichung gelangt, 4, 11. Der Christus, dem göttliche Verehrung von Petrus gezollt wird, 4, 11., wird bei Petrus nicht anders angesehen, denn auch als ein göttliches Princip, aber inwiefern — das ist nirgends entwickelt. Nur das ist 1, 2. ausgedrückt, daß die προγνωσις Gottes sich nur im heiligen Geist realisirt und ihr Ziel hat in der fortwährenden Reinigung durch Christum. Diese Zusammenfassung kann bei einem Apostel, insbesondere bei Petrus, nicht befremden, da schon der Taufbefehl Christi, Matth. 28, 19 f., eine ähnliche Zusammenfassung darbietet als Fundament christlicher Lehre.

2. Bei Jakobus sahen wir, daß seine Christologie keinen bedeutenden Einfluß auf die Gotteslehre ausübt. Zwar kann es nicht anders seyn, als daß in einer Lehrdarstellung, welche das Wesentliche des Christenthums in sich hat, der Gottesbegriff wesentlich christlich gefaßt ist; und zwar haben wir das darin bewährt gefunden, daß auch bei Jakobus Gott der Vater ist, welcher den Menschen rückhaltslos sich mittheilt mit seinen vollkommenen Gaben und sie wiedergebiert durch das Wort der Wahrheit; aber bei dieser allgemeinsten christlichen Modifikation des Gottesbegriffes bleibt Jakobus stehen. Petrus dagegen hat diesen Gehalt des christlichen Gottesbegriffes schon specieller entwickelt. Er wurde schon durch seine Stellung als erster Prediger des Evangeliums und Gründer der Kirche, sowie durch seine vorangegangene Stellung zu dem Herrn darauf hingewiesen, Christum zu verkündigen als den Sohn des lebendigen Gottes, Matth. 16, 16., der Worte des ewigen Lebens hat, Joh. 6, 68 f. So hat Petrus eine reichhaltige Lehre von Christo gegeben; und wie ihm im Umgang mit Christo ein neues Licht aufgegangen ist über Gott den Vater Christi, so hat er auch in seiner Lehre die Beziehung Christi zum Vater, des Vaters zu Christo, die Beziehung Christi zum Geist und des Geistes zu Christo, nicht übergangen, sondern für das praktische Bedürfniß in sehr reichlicher Weise dargestellt. Wir haben gesehen, wie Petrus in objektiver und subjektiver Beziehung die Gotteslehre durch seine Christuslehre wesentlich bestimmt. Was insbesondere die subjektive Beziehung betrifft, so ist es petrinische Lehre, daß wir zum Glauben an Gott durch Christum gelangen, daß wir zur Vereinigung mit Gott durch Christum

kommen, und in diesem Satz erkennen wir einen Fundamentalsatz für die entwickeltere Gotteslehre des Neuen Testamentes. Ebendaher zeigt sich auch von dieser Seite, daß die petrinische Christologie, obgleich innerhalb ihres Maaßes stehen bleibend, doch im Wesentlichen mit der paulinischen und johanneischen übereinstimmt. Einmal sehen wir, daß Petrus so reichhaltig als irgend Einer die messianische Erscheinung Jesu Christi in seine Lehrdarstellung aufgenommen hat — nicht blos in den ersten Verkündigungen, sondern auch im Brief, wo er zu längst bestehenden Gemeinden redet, — so daß diese Fakta der Erscheinung Jesu Christi in Eins verarbeitet sind, namentlich mit der Gotteslehre. Dabei aber bemerken wir, daß die petrinische Christologie vorzugsweise diese Fakta der messianischen Erscheinung aushebt, ebendaher bei dem erschienenen Christus vorzugsweise verweilt, aber mit Einschluß der faktischen Verklärung Christi als einer solchen, welche schon im Todtenreich begonnen hat und in der Auferstehung und Erhöhung fortgesetzt und vollendet wird. Dagegen ist die christologische Lehrentwicklung des Petrus beschränkter in Beziehung auf den noch nicht erschienenen Christus. Aber wir sehen, welche Richtung seine Lehrentwicklung in diesem Punkt nehmen würde, sobald er auf eine solche Entwicklung einginge, denn der praktische Eindruck der Person Christi ist der der Anbetung Christi. Damit stimmt überein, was von der Wirksamkeit Christi gesagt ist. Es ist nicht eine kreatürliche Wirkung, es ist nicht nur ein geschöpfliches Princip, eine geschöpfliche Ursächlichkeit und Kraft, die in Christo wirkt. Die Einzigkeit Christi gegenüber der ganzen Menschheit und der gesammten Welt wird von Petrus hervorgehoben, nur eine Lehrentwicklung über das Wesen der Person Christi, wie es den thatsächlichen Momenten seiner Erscheinung und Offenbarung zu Grunde liegt, hat dieser Apostel noch nicht gegeben.

B. Die Lehren vom Heile.

§. 67.

Was von Gott durch Christus den Menschen dargeboten wird, ist das Heil, die Gnade. Daß der Mensch vermöge seiner

Sünde dieses Heils bedürftig sey, ist bei Petrus mehr vorausgesetzt oder behauptet, als entwickelt, daher denn auch die Sünde nicht bis auf ihre Wurzel aufgedeckt, sondern zunächst nur als wirkliche Sünde dargestellt, diese aber vielseitig betrachtet wird, theils als individuelle Sünde, theils als Gesammtsünde, nicht blos subjektiv, sondern auch objektiv, nach ihrem Verhältniß zu Gott aufgefaßt, einerseits als Gegensatz gegen den göttlichen Willen, andrerseits gleichwohl nicht unabhängig von demselben.

Angeeignet wird das Heil dem Menschen mittelst der Heiligung durch den Geist, näher mittelst der Sinnesänderung, mittelst des Glaubens und der Taufe, und zwar nach den Reden der Apostelgeschichte ausdrücklich mit Ausschluß der mosaischen Gesetzeserfüllung, ohne daß jedoch hievon eine Lehrentwicklung gegeben würde. Das Heil selbst aber besteht theils in Vergebung der Sünden, theils in einem neuen sittlichen Leben, welches in einer göttlichen Wiedergeburt mittelst des lebendigen und bleibenden Gotteswortes wurzelt und in fortwährender Heiligung durch den Geist und durch die Kraft des Versöhnungstodes Christi sich entwickelt, theils in der Hoffnung himmlischer Seligkeit und in dieser Seligkeit selbst, als einem himmlischen Erbe. Dieses Heil ist allen Glaubigen gemeinsam, welche daher zusammen ein geistliches Haus Gottes, ein Volk Gottes bilden, dessen Glieder durch Bruderliebe unter sich verbunden die mancherlei unter sie vertheilten Gnadengaben verwalten zur Verherrlichung Gottes durch Jesum Christum.

Das Heil überhaupt heißt σωτηρια, σωτηριά ψυχων, 1. Pet. 1, 9. (vgl. Jakob. 1, 21.) Apostelg. 4, 12. 1. Pet. 3, 21., in Beziehung aber auf seinen Ursprung χαρις 1. Pet. 1, 13.

1. Die Sünde, sofern sie das Bedürfniß der Erlösung begründet, ist nicht an und für sich selbst dargestellt, sondern indem Petrus das Heil seinen Lesern vorhalten und sie zum Ergreifen und

Festhalten desselben ermahnen will, redet er vom Heilsgrund und gelegentlich auch von der Sünde, deren Aufhebung und Heilung das Heil ist. Darum hat auch die petrinische Lehre von der Sünde nicht viel Eigenthümliches. Der Begriff der Sünde ist auch hier aus dem biblischen Boden des Alten Testaments herübergenommen, doch finden wir bei der gelegentlichen Behandlung, welche die Sünde findet, immerhin eine unverkennbare Vielseitigkeit, nur daß nicht auf die letzte Wurzel der Sünde ex professo zurückgegangen wird.

a) Was die subjektive Betrachtungsweise der Sünde betrifft, so wird diese als individuelle Sünde *ἁμαρτια* genannt, und zwar als Sünde überhaupt, 4, 1., dann als einzelne Sünde, innerliche oder äußerliche, in der Mehrzahl *ἁμαρτιαι*, 2, 24. 3, 18. 4, 8. Diese Sünde wird zunächst sehr bestimmt als innerliche Sünde bezeichnet (darin bewährt sich der streng sittliche Charakter der biblischen Religion überhaupt); *ἐπιθυμιαι* sind schon sündliche Begierden, 1, 14., und zwar in der Mehrzahl nach ihrer mannigfachen Gestaltung; sie sind *ἀνθρωπων ἐπιθυμιαι*, 4, 2., im Gegensatz gegen den reinen und heiligen Willen Gottes, der will, daß auch wir heilig seyen wie er, 1, 15 f. So sind die *ἐπιθυμιαι* selbstisch und weltlich und sind theilweise *σαρκικαι ἐπιθυμιαι*, wobei die *σαρξ* nicht im paulinischen Sinne, sondern wie immer bei Petrus als Leiblichkeit zu verstehen ist, daher, 2, 11., grobsinnliche Begierden, welche wider die Seele streiten, als Begierden, die mit Energie auftreten und das was ihnen sich entgegensetzt bekämpfen, und zwar *κατα της ψυχης*: im Widerspruch mit dem Höheren und Edleren, das im Menschen liegt (*ψυχη* ist ein Allgemeinbegriff, der das höhere sowohl als das niedere Seelenleben in sich faßt; hier ist speciell die höhere Seite gemeint, vgl. Jak. 4, 1.), denn das *θελημα θεου* ist auch der *ψυχη* einorganisirt im Gewissen, 1. Petr. 3, 21. 16. Die Sünde tritt aber auch in das Aeußere heraus in der *ἀναστροφη* und wird zum eiteln Wandel, 1, 18., dem der göttliche Lebensgehalt abgeht, zu einem Wandel, der sich auf das stützt, was im Alten Testamente das Nichtige genannt wird. Dieser Wandel wird auch als das *ἀνθρωπων ἐπιθυμιαις βιωσαι* oder als *πορευεσθαι ἐν ἀσελγειαις* rc. bezeichnet, 4, 2 f. Petrus erwähnt verschiedene Zweige der Sünde, theils grobsinnliche Ausschweifungen, welche mit dem vorchristlichen

Zustand der ehemaligen Heiden in Verbindung stehen, 4, 3 f., theils mannigfaltige Sünden gegen die Mitmenschen, 4, 15. 2, 1. 3, 9 f. Der allgemeine Ausdruck aber ist *κακα ποιειν*, 3, 12., dem auch *κακια*, 2, 1., welches wahrscheinlich nicht als Art, sondern als Gattungsbegriff zu verstehen ist, entspricht, daher die Menschen, welche die Sünde in ihrem innern und äußern Leben zur Herrschaft kommen lassen, *κακοποιοι* genannt werden, 2, 12. 14., sonst auch *ἀσεβεις και ἁμαρτωλοι*, 4, 18. — Petrus richtet daher sein Augenmerk auch auf das Gesammtleben der Sünde. Das ergab sich auf biblischem und namentlich neutestamentlichem Standpunkt sogleich, sobald man die Sünde mit dem göttlichen Willen und mit der Reaction des göttlichen Lebens und der göttlichen Gnade zusammenstellte. In dieser Vergleichung kommt dann alles Sündliche in Eine Kategorie, die Menschheit überhaupt ist gegenüber von Gott dem Gnädigen seiner Gnade bedürftig; und wie das Heil als ein gemeinsames betrachtet wurde, so die Sünde als eine gemeinsame. Wir haben schon gesehen, wie Petrus in der Darstellung der Erscheinung Christi diese nicht blos auf die gleichzeitigen und späteren Generationen bezieht, sondern auch auf die vorangegangenen. Und so betrachtet er nun im Brief gegenüber von Lesern, welche zuvor großentheils Heiden gewesen waren, wie in der Apostelgeschichte in den ersten Reden gegenüber von einer Bevölkerung, welche mitten im Judenthum stehend dennoch erlösungsbedürftig war, die Sünde, den erlösungsbedürftigen Zustand als etwas Gemeinsames, so daß 1. Petr. 1, 18. jener eitle Wandel bezeichnet wird als *πατροπαραδοτος* d. h. zur Sitte geworden in der menschlichen Gemeinschaft und auf diesem Weg überliefert. Diese Stelle bezeichnet nicht nothwendig eine Vererbung der Sünde mittelst der Succession der Generationen, wiewohl dieß auch nicht ausgeschlossen ist, sie weist wie andere zunächst zurück auf den vorchristlichen Zustand, um den apostolischen Christen zu Gemüth zu führen, wovon sie erlöst sind und wovon sie frei bleiben sollen. Mit den Banden einer von den Vätern und Vorvätern her festgewurzelten Sitte hat die Sünde die Menschen umstrickt. Sie waren in der Irre gehende Schafe ohne Hirten, 2, 25., was in dem Sinn des Propheten so viel heißt, daß jeder Sünder seinen eigenen Weg geht. Aber sofern alle diese eigenen Wege vom Heilswege

fern sind, so verschlingen sie sich auch wieder in einander. Im heidnischen Zustand hatten so früher diese Christen το θελημα των ἐθνων ausgeübt, 4, 3., was die grobsinnlichen Ausschweifungen sind, die V. 3. namhaft gemacht werden in Verbindung mit den gräulichen, mit Allem was Recht ist im Widerspruch stehenden Abgöttereien. Es ist eine ἀναχυσις της ἀσωτιας, mit der freilich die christliche Lebensweise in totalen Gegensatz getreten ist, V. 4. Dieß ist die heidnische Form des Gesammtlebens der Sünde, die aber noch von einer andern Seite als ἀγνοια bezeichnet wird, 1, 14., im Gegensatz gegen die Erkenntniß der Wahrheit als der religiös-sittlichen, wie sie im Evangelium stattfindet. Uebrigens ist nun auch der vorchristliche Zustand der Juden bezeichnet als ἀγνοια, Apostelg. 3, 17., sofern ihnen die evangelische Erkenntniß von Christo und seinem Heil abging. Zugleich ist Apostelg. 2, 40. die jüdische Form des sündigen Gesammtlebens ausgedrückt durch γενεα σκολια αὐτη, sofern die jüdische Gemeinschaft sich ihrer theokratischen Vorzüge überhebt und gleichwohl nicht im Sinn und Geist derselben sich verhält, vielmehr gegen die göttliche Gnadenoffenbarung sich widerspenstig bezeugt. Insbesondere redet Petrus von dem sündlichen Gesammtleben, wie es sich bei der Verkündigung des Evangeliums zeigte durch ἀπειθειν, προςκοπτειν τῳ λογῳ, 1. Petr. 2, 7 f. 4, 17. Damit aber bleiben die Menschen in der ἀγνωσια των ἀφρονων ἀνθρωπων, 2, 15. Dieser Unglaube ist nicht ohne den bestimmten Einfluß des Satans, 5, 8 f., der als ἀντιδικος der Gläubigen wie ein blutdürstiger Löwe umhergeht nach Raub, also nicht nur die, welche noch nicht Christen sind, bei der Verkündigung des Worts zurückhält vom Glauben, sondern auch die, welche bereits zum Glauben sich geneigt haben, wo möglich zu einer Beute zu machen sucht, hier nicht auf dem Wege der List (der Schlange), sondern auf dem Weg des Schreckens, durch die Verfolgungen, welche die Christen in der Welt zu erdulden haben, V. 9. Diese Welt ist nun eben der zusammenfassende Ausdruck für das Gesammtleben der Sünde. Dem κοσμος steht gegenüber ἡ ἀδελφοτης ἡμων, die Gemeinschaft der Christen, die aber jetzt äußerlich noch zusammenhängt mit dem κοσμος. Sofern aber in dieser Welt der Satan wirkt, geht die Sünde weit hinaus über das Menschenleben und reicht in die unsichtbare Geisterwelt hinein.

b) Was die objektive Betrachtungsweise der Sünde betrifft, d. h. das Verhältniß der Sünde zu Gott, so ist dasselbe das Verhältniß des Widerspruchs gegen den göttlichen Willen, 1. Petr. 4, 2. Deßwegen führt die Sünde, indem sie zugleich die zurechenbare That der Menschen ist, eine Strafe von Seiten Gottes mit sich, V. 17., nämlich das Gericht, das, soweit die Sünde im Haus Gottes selbst noch nicht ganz ausgetilgt ist, am Haus Gottes den Anfang macht, sofort aber in vollem Maaß ergehen muß gegen den unbußfertigen Sünder, der nicht bestehen kann, V. 18. Wie sehr diese Strafbarkeit, die auf der Zurechenbarkeit der Sünde beruht, bei Petrus hervortritt, sieht man in der Lehre vom Heil an dem außerordentlichen Gewicht, das Petrus auf den sühnenden Tod Christi legt. Aber obgleich nun die Sünde der zurechenbare, freie, ebendaher das Gericht Gottes herausfordernde Widerspruch gegen den Willen des heiligen und gerechten Gottes ist, 1, 16 f., so ist darum die Sünde doch nicht unabhängig von dem göttlichen Willen; sie kann den Rathschluß Gottes nicht vereiteln, sondern findet selbst indirekt eine Stelle in demselben, so daß die, welche sich der Sünde ergeben wider besseres Wissen und Gewissen, nun auch dazu bestimmt sind, an dem verkündigten Evangelium sich zu stoßen und so auch in dem Herrn eben einen Stein des Anstoßes zu finden, 2, 7 f.

Diese Lehre des Petrus von der Sünde ist nun im Wesentlichen übereinstimmend mit der des Jakobus, sofern dieser auch auf die wirkliche Sünde sich beschränkt, aber Jakobus hebt mehr die innere Seite der Sünde, die Begierde, hervor, während bei Petrus das Gesammtleben der Sünde in Beziehung auf Gott stärker hervortritt. Auf der andern Seite dürfen wir schon hier etwas vorwärts blicken auf die Lehre des Paulus, der um einen wesentlichen Schritt weiter geht, indem er die Begierde bis zu dem Hang, aus dem alles wirkliche Begehren fließt, zurückführt, und die Sünde, welche Petrus als πατροπαραδοτος bezeichnet hat, rückwärts verfolgt bis zu dem Zusammenhang mit dem Urmenschen. Doch ist in der ersten Beziehung ein Wink bei Petrus enthalten, wenn wir 1. Petr. 1, 22—24. betrachten. Die Wiedergeburt wird hier bezogen auf ein im Menschen begründetes Bedürfniß. Der Mensch ist σαρξ und insofern ohne Bestand. Was in

der Menschheit bleibend seyn soll und daher von wahrem Werth vor Gott, das kann nicht aus der Menschheit selbst kommen. Nicht blos der Leib ist vergänglich, sondern das ganze menschliche Subjekt ist von der Art, daß etwas Bleibendes in ihm nicht vorhanden ist. Es muß ein göttliches Princip eintreten; durch das Wort des Herrn ist die Wiedergeburt bedingt.

2. Was nun die Lehre von der **Aneignung** oder **den Bedingungen des Heiles** betrifft, so ist ein Unterschied zwischen den petrinischen Reden und dem ersten Briefe nicht zu verkennen. In den Reden hat es Petrus zu thun mit Menschen, denen das Heil jetzt erst verkündigt wird und die er also geradezu auffordern muß, die Bedingungen des Heils zu erfüllen; er muß also diese Bedingungen geradezu auseinandersetzen und die Subjekte auffordern in dieselben einzugehen. Im Brief dagegen können solche Bedingungen wohl miterwähnt werden, aber sie werden nicht so ex professo ausgehoben und so vollständig dargelegt. Aber auch in der Apostelgeschichte ist ein Unterschied, je nachdem Petrus es unmittelbar mit solchen erst zum Christenthum zu Bekehrenden zu thun hat, oder sich nur indirekt darüber ausspricht, nach bestimmten Beziehungen. In der Apostelgeschichte hebt Petrus als Bedingungen des Heils hervor die Sinnesänderung, den Glauben und die Taufe; zuerst Sinnesänderung und Taufe, Apostelg. 2, 38. Die Taufe ist die auch äußerlich hervortretende Bethätigung der Sinnesänderung, und es ist in dieser, wie in dem geistig aufgefaßten Taufakt, der Glaube an Jesus Christus als den Erlöser von der Sünde mitenthalten. In andern Stellen wird μετανοειν allein ausgehoben, indem die Taufe vorausgesetzt wird, und damit wird ἐπιστρεφειν (die sittliche Umkehr) und ἀφεσις ἁμαρτιων verbunden, Apostelg. 3, 19. 26. 5, 31. In andern Stellen wird zunächst nur der Glaube ausgehoben, Apostelg. 10, 43. 11, 17. 15, 9. 11., als Glaube an Jesum Christum. Aber daß hier eine gründliche Sinnesänderung mitgesetzt wird, sieht man aus 15, 9. (Reinigung des Herzens), und daß es geschehe mittelst der Taufe, ist aus Apostelg. 10. deutlich. — Im ersten Brief wird nun auf den ersten Eintritt in das Heil nicht so direkt hingewiesen, aber der Glaube ist überall geltend gemacht als die subjektive Bedingung des Heils, insbesondere als

Glaube an Jesus Christus, 1, 5—9. 2, 6—8. und durch ihn auch an Gott den Vater, 1, 21. Petrus schließt in diesem Glauben die Gesammtbedingung des Heils zusammen, und zwar so, daß dieser Glaube nicht blos der Anfang ist von allem Heil, sondern auch die fortwährende Bedingung unserer künftigen Vollendung, 1, 5. 9. und ebendaher die Grundlage des ganzen christlichen Lebens, V. 7. Hiernach kann es nicht befremden, daß von der *μετανοια* im Briefe nicht die Rede ist, denn der Glaube schließt Alles in sich. Aber ausdrücklich wird 3, 21. die Taufe genannt. In der Apostelgeschichte war die Taufe als Taufe auf den Namen Jesu Christi bezeichnet, bezogen auf die Vergebung der Sünden und auf die Empfangnahme des heiligen Geistes, wonach also durch die Taufe der bußfertig glaubende Täufling negativ Vergebung der Sünden empfängt und positiv den heiligen Geist, in welchem nicht nur das Bewußtseyn der göttlichen Gnade, sondern auch die Kraft zu allem Guten enthalten ist. In dem ersten Brief ist die angeführte Stelle ein integrirender Theil jenes merkwürdigen Abschnittes, wo der Apostel vom Leiden des Herrn bis zu seinem Sitzen zur Rechten Gottes fortschreitet und die Rettung durch die Taufe anreiht an das Gericht der Sündfluth. Das Sündfluthwasser wird auch als eine Taufe bezeichnet, deren Gegenbild die christliche Taufe ist. Aber das Sündfluthwasser war nicht das Rettende, vielmehr wurden die Noachiden durch dieses Wasser hindurch gerettet mittelst der Arche, nur die conditio sine qua non war es, ohne welche es keine Rettung zu Gunsten der Noachiden gab. Die Rettung durch das Wasser der Sündfluth ist eine Taufe, wie nach Paulus 1. Cor. 10, 2. der Durchgang durch das rothe Meer. Der Durchgang der Noachiden durch das Wasser war eine rettende Weihung derselben, theils als Zeichen der göttlichen Huld, theils als Verpflichtung zum Dienst Gottes. Dieser Sündfluthtaufe vergleicht Petrus die christliche Taufe, sofern der Taufakt nicht eine leibliche Reinigung ist, sondern eine geistige. Das Alttestamentliche wird hier als das historisch Erste *τυπος* genannt, das Neutestamentliche *ἀντιτυπος*, Hebr. 9, 24. umgekehrt. Den positiven Gegensatz gegen die leibliche Reinigung drückt Petrus aus durch *συνειδησεως ἀγαθης ἐπερωτημα εἰς θεον*. Dem Fleisch wird entgegengesetzt das gute Gewissen, der *ἀποθεσις* das *ἐπερωτημα εἰς θεον*. Wenn man *συνειδησεως ἀγαθης*

als Genitivus subjecti zu ἐπερωτημα nimmt, so kann man auch σαρκος als Gen. subj. fassen. Ἐπερωτημα kommt nur Dan. 4, 14. in der griechischen Uebersetzung des Theodotion vor. Dort ist es = Beschluß. Diese Bedeutung kommt auch in der Profanliteratur vor, wiewohl spät. Beschluß kann es hier nicht bedeuten. Es ist aber Dan. 4, 14. Uebersetzung von שאלה, das auch rogatio heißen kann. Es sind nun hauptsächlich zwei Erklärungen versucht worden. 1) ἐπερωταν = fragen, eigentlich eine vorangegangene Frage und Antwort wieder fragen, dann aber wie das einfache Verbum. Hievon sind schon seit alter Zeit zwei Auslegungen abgeleitet worden: a) ἐπερωτημα = die Fragen, die dem Täufling vorgelegt wurden. So erklären Tertullian, Cyprian u. A.; Grotius und Clericus mit Beziehung auf den Sprachgebrauch der römischen Gerichte, wornach ἐπερωτησις heißt: „Abforderung des Wortes, Vertrag, Versprechen," daher Luther: der Bund eines guten Gewissens mit Gott. Συνειδησις ἀγαθη wird dann aufgefaßt entweder als das Versprechen, ein gutes Gewissen behalten, recht handeln zu wollen, oder als das Versprechen, das aus einem guten Gewissen kommt. Die Taufe wäre so die Zusage eines guten Gewissens in Beziehung auf Gott. Aber ἐπερωτημα εἰς θεον kann nicht die Frage an den Täufling bedeuten, man hat daher die Analogie der römischen Rechtssprache zu Hilfe genommen (Anfrage an Einen im Gericht = Verpflichtung), welche aber zu ferne liegt und diesen Gebrauch doch nur später zeigt. b) Deßwegen hat man gesucht, das Verbum ἐπερωταν mit dem sonstigen biblischen Sprachgebrauch in Verbindung zu setzen. Bei den LXX bedeutet ἐπερωταν θεον nach Gott fragen, Gott suchen (= consulere; bei den Heiden das Orakel, im Alten Testament das Fragen bei Gott durch Urim und Thummim). Daher erklärte Winer: „die Nachfrage eines guten Gewissens nach Gott" und Steiger: „Anfrage an Gott", nämlich die Frage nach dem Heil, dessen der Täufling von Gott versichert werden will. Εἰς würde die Richtung ausdrücken, die Hinwendung zu Gott. Am befriedigendsten hat von derselben Grundlage ausgehend Bengel den Sinn so gefaßt, ἐπερωτημα sey rogatio bonae conscientiae (also ein Ansuchen bei Gott), i. e. rogatio, qua nos Deum compellamus cum bona conscientia, peccatis remissis et depositis, cf. V. 16. Hebr. 10, 22. Haec rogatio in baptismo datur

et in omnibus fidei, precum, vitaeque Christianae actibus exercetur: eamque Deus semper responso dignatur, cf. Deut. 26, 17. 18. Jes. 19, 21. Es wäre also eine rogatio, mit der wir uns an Gott wenden mit einem durch Sündenvergebung und Erneuerung gereinigten und beruhigten Gewissen. Eine bloße Nachfrage eines guten Gewissens wäre zu gering für die Taufe, da dieselbe uns rettet vom Verderben, V. 20. Man könnte die Bedeutung „Versprechen eines guten Gewissens von Gott" annehmen, wenn es nicht hieße εἰς Θεον. Ἐπερωταν bedeutet aber auch im Neuen Testament 2) fordern, verlangen, auffordern Etwas zu thun, Matth. 16, 1. Hiernach könnte ἐπερωτημα Forderung eines guten Gewissens in Beziehung auf Gott bezeichnen. Also als Sache des Täuflings betrachtet wäre die Taufe das Suchen eines guten Gewissens in Beziehung auf Gott. Würde aber die Taufe objektiv betrachtet, so würde von dem Täufling ein redliches Streben für das Gute gefordert, im Gegensatz gegen alles sittlich Verunreinigende. Doch diese Erklärungen sind weniger befriedigend, als die Bengel'sche Auffassung. Aber so viel ist klar, daß im Gegensatz gegen das, was abgelegt wird, in der Taufe als angelegt werdend betrachtet wird ein gutes Gewissen, in dieser oder jener Wendung. Δι' ἀναστασεως Ἰησου Χριστου muß auf den ganzen Satz bezogen werden. Wir müssen hier zurückgehen auf 1, 21. Indem wir eine Auferstehung Christi glauben, ruht unser Glaube und unsre Hoffnung auf Gott, denn durch die Auferstehung und den vorangegangenen Versöhnungstod Christi sind wir zum zuversichtlichen Vertrauen auf Gott erhoben und berechtigt, und der auferstandene und erhöhte Christus ist es, dessen lebendigmachende Kräfte mittelst der Taufe uns angeeignet werden. — Aus dem Bisherigen ergibt sich der Begriff der Taufe als eines vermittelnden Momentes der Erlösung, und zwar in der doppelten Beziehung, welche die συνειδησις ἀγαθη in sich schließt: ein von Vorwürfen, vom Schuldbewußtseyn gereinigtes Gewissen, aber ebendaher ein aufrichtiges, für das Gute entschlossenes Gewissen. Auf Beides deuten die Parallelstellen, Hebr. 10, 22. 9, 9 f. Nach Röm. 6, 4. haben wir die Taufe zu betrachten als eine Taufe in den Tod Christi, so daß wir durch dieselbe Antheil haben am Tod Christi, sofern er

Versöhnungstod ist, aber auch, sofern wir in Christo der Sünde absterben und in einem neuen Leben wandeln.

Indem nun Petrus die Taufe und den Glauben als die Bedingungen des Heils aufstellt, ist im Brief nirgends eine Andeutung davon, daß eine Befolgung des mosaischen Gesetzes mit zur Bedingung des Heils gemacht werden solle, im Gegentheil ruht Alles auf dem Glauben an Christus und auf der Taufe, und die Christen werden ὡς ἐλευθεροι bezeichnet, 2, 16., vgl. auch 1, 17., ein Prädikat welches mit auf die Freiheit vom mosaischen Gesetz hinzudeuten scheint, zumal mit der Warnung, die hinzugefügt ist. In der Apostelgeschichte aber erklärt sich Petrus entschieden gegen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes als einer Bedingung des Heils, Apg. 15, 10., vgl. Gal. 2, 10. 14.

3. Das angeeignete **Heil** selbst nun betrachtet Petrus theils individuell, theils allgemein.

a) Individuell betrachtet schließt das Heil als subjektives Vergebung der Sünden in sich, *ἀφεσις ἁμαρτιων*. Diese wird in den Reden der Apostelgeschichte den noch nicht Glaubigen verheißen unter den bereits angegebenen Bedingungen, Apg. 2, 38. 5, 31. 10, 43. Es ist Aufhebung der Schuld der Sünde und ebendamit auch des Schuldbewußtseyns. Apg. 3, 19. wird *ἐξαλειφθηναι τας ἁμαρτιας* dafür gesagt. In dem Brief wird die Vergebung der Sünden vorausgesetzt überall, wo der Versöhnungstod Christi mit Anwendung auf die Leser, d. h. als Motiv, der Sünde abzusterben, erwähnt wird, 1. Petr. 2, 24. 3, 18. 4, 1. Auch an die *συνειδησις ἀγαθη*, 3, 21., ist hier zu erinnern. 4, 8. wird von Manchen so aufgefaßt, daß, wer die rechte Bruderliebe habe, damit auch gewiß die Vergebung der Sünden habe, so viele ihrer auch seyn mögen. Aber der Sinn könnte auch der seyn: die Liebe deckt die Sünden der Nebenmenschen zu. Mittelbar setzt freilich auch die vergebende Bruderliebe in uns voraus, daß wir selbst Vergebung erfahren haben von Seiten Gottes. — Die subjektive Betrachtung des Heils zeigt aber auch ein neues sittliches Leben in demselben. Dieses beruht auf einer göttlichen Wiedergeburt, mittelst des göttlichen Worts, 1, 23. 2, 2. 1, 3. Der Urheber dieser Wiedergeburt ist Gott, 1, 3., und zwar vermöge seiner

erlösenden Gnade. Näher aber ist diese Wiedergeburt gewirkt durch das göttliche πνευμα, 1, 2. Das Leben der Wiedergeborenen ist nach 2, 2. ein zartes Leben, das erst sich entwickeln und erstarken muß. Wenn nun der Fortgang durch den heiligen Geist erfolgt, 1, 22., so erfolgt gewiß auch der Anfang durch den göttlichen Geist. Derselbe ist also auch unter dem Saamen des σπορα ἀφθαρτος, V. 23., zu verstehen, sobald wir voraussetzen dürfen, daß der Verfasser bei der Wahl der Präpositionen genau verfahren sey. Somit ist das göttliche Wort das Vermittelnde, und der Saame etwas Anderes als dieses Wort, er kann aber dann nicht wohl etwas Anderes seyn, als der göttliche Geist, der sonst allerdings auch als vermittelndes Moment gedacht wird. Das göttliche Wort wird als lebendig und bleibend bezeichnet, vgl. V. 25. Jes. 40, 6—8. Dieses Wort ist nun zwar nicht der λογος θεος des Johannes, sondern das von den Aposteln verkündete Wort, V. 25.; aber es erhält die Prädikate „lebendig und bleibend," sofern es die evangelische Wahrheit ist, das Heilswort, V. 22. 25. 12., allerdings zuletzt, weil es nicht nur Wort Gottes ist, sondern weil es auch zu seinem Gegenstand Christum hat, vgl. 1. Cor. 1, 24., und daher der von Christo ausgehende Geist zugleich mit diesem Wort wirksam ist. Nur identificiren wir nicht Christum mit dem ῥημα. — Diese Wiedergeburt ist nach Petrus ein ἁγιασμος πνευματος, 1, 2. Dieser schließt aber nicht bloß die einmal geschehene Wiedergeburt in sich, sondern auch ein fortwährend sich entwickelndes neues sittliches Leben, 1, 22. 2, 1. f. Solche Entwicklung des in der Wiedergeburt gesetzten Lebens ist eine fortwährende Reinigung der Seelen, 1, 22., ein Ablegen aller Bosheit, 2, 1. vgl. 4, 2. f., und zwar im Gehorsam gegen die christliche Wahrheit, 1, 22., als die geschichtlich hervorgetretene Norm, welcher die wiedergeborenen Christen sich zu unterwerfen haben, — ein Gehorsam, der genau genommen nichts Anderes ist, als ein Gehorsam gegen Christus selbst, 1, 2., aber gegen den erschienenen Christus, ebendaher gegen sein Wort als das Wort Gottes, 1, 23. 25., welches als die angemessene, lautere geistige Nahrung der Wiedergeborenen anzusehen ist, 2, 2. Indem die Christen dieses Wort mit Verlangen aufnehmen und befolgen, erproben sie sich als gehorsame Kinder Gottes, 1, 14., die nicht den Begierden

ihres vorchristlichen Zustandes ihr Leben gleichgestalten, sondern dem Wesen und Willen des heiligen Gottes. Die Reinigung ist bedingt durch die fortwährend wirkende Kraft des Versöhnungstodes Christi, mit dessen Blut die Christen besprengt sind, 1, 2. 18. f., 2, 24. 4, 1., und durch den heiligen Geist, 1, 2. 22., der auf den Christen als ein herrlicher, kräftiger Geist ruht, 4, 14., als das höhere Princip, von dem ihr Leben fortwährend abhängig bleibt und das sie über die Welt erhebt. Vermöge eines solchen Lebens werden die Christen sich der fleischlichen Lüste enthalten, 2, 11. 4, 2—4., nüchtern und wachsam seyn zum Gebet, 4, 7., bereit zum kräftigen Widerstand besonders gegenüber von den durch den Teufel veranlaßten Versuchungen, 5, 8 f., und in nüchterner Bereitschaft, um die Offenbarung Jesu Christi, wie sie bevorsteht, zu erwarten und die derselben vorangehenden Kämpfe durchzumachen, 1, 13. Sodann werden die Christen ergeben, geduldig und getrost unter den unverschuldeten Leiden um des Evangeliums willen, 4, 12—16. 19. 3, 14—17. 2, 19—21., ihre Seelen dem treuen Schöpfer anvertrauen, 4, 19. Endlich werden sie voll Liebe zu den Mitmenschen und Mitchristen (φιλαδελφια) seyn, 3, 8—11. 1, 22. 2, 17. 4, 8—11. Unter diesen Bedingungen schreitet das geistige Wachsthum der Christen fort, 2, 2., sie werden vervollkommnet, gekräftigt, 5, 10. Und wie dieses neue Leben in den socialen Verhältnissen im Staate, 2, 13., im häuslichen Leben, 3, 1 ff., im Verhalten der Herrschaften und Dienstboten, 2, 18., sich bewähren müsse, hat Petrus in vielen einzelnen Winken gezeigt. So werden denn die Glaubigen zur künftigen Seligkeit bewahrt, 1, 5. Diese Hoffnung vollendeter Seligkeit, 1, 3. 13. 21. 3, 15. 4, 13., und diese Seligkeit selbst bildet das dritte Moment in der Lehre vom angeeigneten Heil. Das neue Leben ist nemlich wesentlich und besonders im Anfange des Briefes, 1, 5. 9., mit Vorliebe bezogen auf die bevorstehende Vollendung des Heils, die σωτηρια ψυχων, 1, 4—9. 4, 13. 5, 4. 10. Sie ist das Ziel des Glaubens, 1, 9., das im Himmel für die Christen aufbehaltene Erbe, V. 4., die vollkommene Freude, 4, 13., der unverwelkliche Kranz der Herrlichkeit, 5, 4., die ewige göttliche Herrlichkeit, V. 10. Auch die εὐλογια, 3, 9., ist wohl von ihr zu verstehen, vgl. 1, 4. Diese Seligkeit ist unvergänglich, 1, 4.

5, 10., in sich vollkommen und nie abnehmend, 1, 4. 5, 4., und in sich im höchsten Grad ehrenvoll, 5, 4, 1, 7 f., ein herrlicher, von Gott bereiteter Zustand, 5, 10., aber ein Gnadengeschenk. Im Uebrigen wird nun diese Seligkeit, die uns im Himmel aufbehalten ist, nicht näher geschildert. Aber sie ist der volle Eintritt dessen, was jetzt schon als Heil gegenwärtig ist.

Petrus betrachtet dieses Heil auch von seiner objektiven Seite. Es ist ein Zustand des Subjekts, der seinen Grund fortwährend in Gott hat. Die Christen sind ἐκλεκτοι, 1, 1. 2, 9., ihr Heil beruht also auf einer göttlichen Erwählung, die nicht der Zeit angehört, sondern nach der προγνωσις θεου πατρος erfolgt, 1, 2., welche mit Beziehung auf die Person des Erlösers, V. 20., zu betrachten ist als eine vor Grundlegung der Welt vorhandene. Diese Erwählung macht sich nun in der Zeit geltend durch die Berufung, V. 15., aus der Finsterniß zum wunderbaren Licht Gottes, 2, 9., sie erfolgt also an die Subjekte in der Finsterniß, aber als Einladung zum Licht, und zwar in letzter Instanz zur ewigen Herrlichkeit Gottes, 5, 10. Der, welcher sie so berufen hat, ist auch derselbe, der sie wiedergeboren hat, 1, 3., Wiedergeburt und fortwährende Reinigung vollzieht durch den Geist, V. 2., und durch das Wort der Wahrheit, V. 22., und auf diesem Weg aus seiner Gottesmacht die Christen bewahrt zur Seligkeit, V. 5., und sie vollkommen befestigt, 5, 10. Aber wie auf Gott und seinen Geist, so führt Petrus alles angeeignete Heil auch auf Christus zurück, auf die Versühnung und Reinigung durch sein Blut, 1, 2. 18 f. 2, 24. 4, 1., auf das Wort Christi, dem man Gehorsam leistet, 1, 2. 22., auf die Auferstehung Christi, 1, 3. 21. 3, 21., und seine Erhöhung zur rechten Gottes, V. 22., auf die vollendete Offenbarung Christi, 1, 7. 13. 5, 4., namentlich als des Richters, 4, 5., dessen Gericht über Lebende und Todte auch durch seinen Hingang in den Hades und die Verkündigung des Evangeliums daselbst begründet worden ist, 3, 20. Eben deswegen ist nun aber dieses angeeignete Heil nicht nur ein individuelles, sondern es begründet auch

b) die christliche Gemeinschaft, 2, 4—10. 1, 22. 2, 1. 4, 8—11. 5, 1—5.; sie hat ihren objektiven Grund in Christus als dem von Gott verordneten, obgleich von Menschen verworfenen Grün-

der eines neuen Gesammtlebens, dem lebendigen Grundstein eines geistlichen Gebäudes, 2, 4. 6., zunächst nach Ps. 118, 22. und Jes. 8, 14., aber hier sowohl, als Apostelg. 4, 11. gestützt auf den Ausspruch des Herrn, Matth. 21, 42—44. Die subjektive Bedingung ist daher vor Allem die Gemeinschaft mit Christo als diesem Gründer eines Gesammtlebens, 2, 4. Die Christen sind aus ihrer früheren Irre zurückgekehrt zu Christo als dem Hirten und Hüter ihrer Seelen, 2, 25. nicht mehr als irrende, sondern zu einer Heerde Christo vereinigte. Der Grundstein ist das Fundament eines wohl zusammengesetzten Gebäudes. Jeder, der sich anschließt, fügt sich in das Ganze ein als ein lebendiges Glied, theils in der Bruderliebe, 1, 22. 2, 1. 17. 3, 8. 4, 8., theils in der gewissenhaften Anwendung aller der einzelnen verliehenen Gnadengaben für das wechselseitige Heil und zur Verherrlichung Gottes durch Christus, 4, 10. Hierin ist insbesondere mitenthalten theils die uneigennützige und willige Wirksamkeit der Vorsteher und Lehrer der Gemeinde, als Vorbilder der Heerde, 5, 1—4., theils die willige Unterordnung der übrigen Gemeindeglieder unter jene als unter die älteren, denen sie Ehrerbietung und Folgsamkeit schuldig sind, 5, 5., theils überhaupt wechselseitige, bescheidene, sich willig unterordnende Anerkennung eines jeden Vorzugs an Jedem, V. 5. In jener uneigennützigen und willigen Wirksamkeit der Vorsteher und Lehrer ist namentlich mitenthalten, daß man die Gemeinden nicht beherrsche. Insbesondere ist auch das Haschen nach schändlichem Gewinn ausgeschlossen, V. 2., eben sowohl als ein Handeln mit innerem Widerstreben, als wäre man nur gezwungen. — Den Ausdruck ἐκκλησια finden wir in unserem Briefe nicht.

4. Blicken wir noch einmal zurück auf die petrinische Lehre vom Heil, so finden wir das subjektive christliche Leben als ein Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe dargestellt. Wenn man also sagt, Paulus sey der Apostel des Glaubens, Johannes der Apostel der Liebe, und Petrus der Apostel der Hoffnung, so ist damit nichts Entscheidendes ausgesagt; aber allerdings ist bei Petrus mit besonderem Nachdruck die Hoffnung in den Vordergrund gestellt, so jedoch, daß sie sich auf den Glauben stützt, und daß mit ihr die Liebe verbunden ist.

Vergleichen wir nun die petrinische Lehre vom Heil mit der des Jakobus, so ist einleuchtend, daß die gründliche und vielfache Rückbeziehung des Heils auf die Christologie, so wie die zusammenfassende Beziehung derselben auf Gott den Vater, auf den Geist und auf Christus bei Jakobus vergeblich gesucht würde. Auch die Art, wie Petrus das Heil auffaßt als Versöhntseyn, als neues sittliches Leben und als Hoffnung der Seligkeit, oder als die Seligkeit selbst ist daher theilweise anders, als wie Jakobus denselben Gegenstand darstellt, obgleich auch bei ihm keines dieser Momente fehlt. Das bevorstehende Heil als Gegenstand der Hoffnung hebt Petrus in so fern stärker hervor, als er es zum Ausgangspunkt bei der Betrachtung des christlichen Heils macht, 1, 3. und zum Theil auch bei den Ermahnungen zum christlichen Leben als Basis betrachtet, 1, 13 f. Was das neue sittliche Leben betrifft, so wird dasselbe von Jakobus wie von Petrus entschieden hervorgehoben, auch die Wiedergeburt wird von beiden erwähnt, aber Jakobus setzt dieselbe in keine nähere Beziehung zum neuen sittlichen Leben, während Petrus dieses ausdrücklich von der Wiedergeburt ableitet als Entwicklung des in ihr gelegten Keims. Ferner hat Petrus das voraus, daß er das neue sittliche Leben in engere Beziehung setzt zu der Person Christi. Jakobus leitet zwar die Werke aus dem Glauben ab und die unparteiische Bruderliebe aus dem Glauben an Jesum Christum, aber jene vielfache Beziehung, in welche Petrus das neue Leben zu Christus gesetzt hat, finden wir bei Jakobus nicht. Endlich nennt Jakobus die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung, — Begriffe, von welchen der erste allerdings in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte vorkommt, aber nicht ausdrücklich im Briefe ausgehoben ist (außer sofern 4, 8. hieher gehören könnte), Rechtfertigung aber wird bei Petrus nie geradezu genannt; wie er sich denn überhaupt auf jene bekannten Streitfragen der Zeit nicht bezieht. Dafür hebt Petrus die Versöhnung durch das Leiden und Sterben, namentlich durch das Blut Christi, so bedeutsam hervor, daß dieser Begriff durch den ganzen Brief sich hindurchzieht, während Jakobus weder die Versöhnung als That Christi, noch überhaupt das Leiden und Sterben Christi erwähnt. Petrus erwähnt dagegen die Sündenvergebung sehr oft als Bedingung des Heils. Auch die Gemeinschaft im Heil wird

von Petrus, obgleich er die ἐκκλησια nicht nennt, doch sehr geflissentlich dargestellt und in der Kürze reichhaltig entwickelt. — So sehen wir auch in der Lehre vom Heil bei Petrus einen Fortschritt gegenüber von Jakobus. Mit Paulus kommt Petrus in Bezug auf die Lehre vom Heil überein: 1) in der Ableitung des subjektiven Heils von dem gestorbenen und auferstandenen Christus und in der Rückbeziehung desselben auf Gott, 2) in der Unterscheidung der Wiedergeburt von der Heiligung und in der Gründung der letzteren auf die erstere, 3) in der Ableitung der Versöhnung von dem stellvertretenden Leiden und Sterben Christi, 4) in der Hinweisung auf die himmlische Seligkeit und in der Hervorhebung der Hoffnung auf dieselbe, 5) in der Aushebung des Glaubens als der principiellen Bedingung alles Heils, 6) in der Darstellung der christlichen Gemeinschaft — wiewohl alle diese Lehrmomente bei Paulus schon wegen des Umfangs seiner Lehrschriften in der Regel reichhaltiger entwickelt sind. Abweichend ist die Art, wie Paulus die Materie von der Vergebung der Sünden und von der Rechtfertigung behandelt, indem er auf den Grund einer Exposition der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit die Unfähigkeit des Gesetzes, den Menschen von der Sünde zu befreien, und die Befriedigung jenes Bedürfnisses durch Christum als den Versöhner unter der Bedingung des Glaubens an ihn entwickelt. Diese Behandlungsweise führt eine viel entwickeltere Heilslehre mit sich, als die des Petrus, und ebenso eine viel entwickeltere Lehre von der Sünde.

4. Rückblick auf den Lehrbegriff und die Stellung des Apostels.

§. 68.

Aus dieser Darstellung der petrinischen Lehre geht hervor, daß sie die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi nicht nur zu ihrem Ausgangspunkt macht, sondern auch nach ihren Hauptmomenten vollständig darlegt, daß sie ferner an dieselbe eine reichhaltige Lehrentwicklung anknüpft über die Ursächlichkeit des Heils

sowohl als über das Heil selbst, — eine Lehrentwicklung, welche jedoch in Absicht auf die Person des Erlösers, sowie auf die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen mehr auf die geschichtliche Erscheinung als auf das dieser Erscheinung zu Grunde liegende Wesen eingeht; und in dieser Beziehung erhellt ebensowohl der Fortschritt, welcher die Lehre des Petrus gegenüber von der des Jakobus charakterisirt, als der Standpunkt, auf welchem die petrinische Lehre gegenüber den entwickelteren apostolischen Lehrbegriffen zurückbleibt, sowie das Verhältniß des petrinischen Lehrbegriffs zu der geschichtlichen Stellung des Apostels Petrus als des ersten apostolischen Zeugen der geschichtlichen Erscheinung Jesu, des Messias, zu der ersten Gründung und Leitung der Kirche Christi im Mittelpunkt des alttestamentlichen Volkes und zur ersten Autorisirung einer Predigt des Evangeliums über die Grenzen dieses Volkes hinaus.

1. Wir haben im Lehrbegriff des Petrus im Wesentlichen Alles, was wir schon bei Jakobus gefunden haben; aber wir haben noch mehr, nämlich eine reichhaltige Christologie, die sich aber wesentlich an die geschichtliche Erscheinung Christi hält, und eine innige und reiche Verbindung dieser Heilsursächlichkeit mit dem Heil selbst. Aber wir sehen auch, auf welchem Punkte Petrus stehen bleibt. Eine didaktische Erklärung über das Wesen Christi als des ἀρχηγος της ζωης und des σωτηρ finden wir nicht. Petrus hat zwar ganz den Eindruck von der Person Christi, welchen wir zum Charakteristischen des Christenthums überhaupt rechnen müssen — Christus ist ihm Gegenstand göttlicher Verehrung, 4, 11. vgl. 5, 11. — aber auf die Frage: „warum mußte Christus kommen? warum mußte er gerade so kommen?" geht Petrus so wenig ein als Jakobus. Christus ist ihm in sich etwas Nothwendiges und so sehr etwas Gegebenes, daß man nicht erst jene Frage aufzuwerfen hat. Doch tritt bei Petrus als wesentlich hervor, daß die Erscheinung Christi die Erfüllung der Prophetie ist; in so fern haben wir schon eine Begründung der geschichtlichen Erscheinung Christi, nicht nur indem diese als nothwendig erscheint objektiv, sofern sie ge-

weissagt ist, sondern auch ausdrücklich sofern sie in einem ewigen göttlichen Rathschluß begründet ist. Einem aufmerksamen Leser wird die Erscheinung Christi nicht nur bei Petrus, sondern ebenso bei Jakobus als subjektiv nothwendig erscheinen, vermöge der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen, aber auch das ist nicht ausdrücklich nachgewiesen, weil es nicht gegenüber von einem Gegner entwickelt werden mußte. Die petrinische Lehre bleibt also gegenüber den entwickelteren apostolischen Lehrbegriffen zurück 1) in Beziehung auf die Ursächlichkeit des Heils hauptsächlich dadurch, daß das Wesen der Person Christi noch nicht näher entwickelt wird, 2) in der Lehre von der Sünde als der Erlösungsbedürftigkeit, indem das der wirklichen Sünde zu Grunde liegende Sündenprincip im Menschen bei Paulus erst ex professo nachgewiesen und entwickelt wird, während es bei Johannes wiederum mehr vorausgesetzt wird, 3) darin, daß die Lehre des Heils nicht in ihrem Unterschied von dem, was schon die alttestamentliche Oekonomie dargeboten hat, ex professo dargestellt wird. — Das sind nun so wichtige Punkte, daß es nicht zugegeben werden kann, was neuerdings oft blindlings behauptet worden ist, daß der erste Brief Petri eben schlechthin paulinisch sey. Es ist nicht bloß etwas weggelassen, sondern der Standpunkt ist ein anderer: es wird in diesem Brief noch gar nicht darauf reflektirt, den Unterschied der christlichen Religion von der alttestamentlichen ex professo nachzuweisen und zu entwickeln. Es ist aber auch die Ansicht unhaltbar, der erste Brief Petri enthalte so viel, als vom Paulinismus in die Kirche übergegangen sey. Denn da ja dabei immer noch vorausgesetzt wird, daß ein beträchtlicher Unterschied zwischen Petrus und Paulus gewesen sey, so ist unerklärlich, wie dieses Schreiben von Anfang an als petrinisch aufgenommen werden konnte.

2. Die Lehrdarstellung des ersten Briefs Petri stimmt vielmehr ganz überein mit der geschichtlichen Stellung des Apostels Petrus. Diesem Apostel war die Aufgabe zugefallen, das Zeugniß von dem erschienenen Christus zuerst auszusprechen zur Gründung der christlichen Gemeinde. Dazu wäre eine Lehre wie die des Jakobus nicht geeignet gewesen. Es mußte zuerst das Zeugniß von dem persönlich erschienenen Christus Annahme finden, es mußte auf dem Standpunkt

des Alten Bundes gezeigt werden, wie die Prophetie des Alten Bundes erfüllt sey in Jesu Christo, dann erst konnte die eigenthümliche Religionsgestaltung des Christenthums beginnen. Erst wenn bereits eine Gemeinde innerhalb des jüdischen Volkes bestand, konnte die Leitung dieser Gemeinde im Sinn und Geist eines Jakobus diejenige Anziehungskraft auf das Volk ausüben, welche nöthig war, um wenigstens alle damals empfänglichen Glieder dieses Volks in Palästina in den Bereich des Evangeliums hereinzuziehen. Das Volk wußte: in dieser Gemeinde wird die Erfüllung aller alttestamentlichen Prophetie in Jesu von Nazareth erkannt; daß aber damit das Evangelium von diesem Messias zugleich das vollendete Gesetz sey, in welchem der gesetzliche Eifer des Volkes zu seiner Befriedigung komme, das sollte durch eine Lehrentwicklung, wie sie bei Jakobus stattfand, einleuchtend werden und seine Anziehungskraft auf das Volk beweisen. — Die jerusalemische Gemeinde war zunächst Metropole der Judenchristen, während ihr in Antiochien eine Metropole der Heidenchristen gegenüberstand, aber wir müssen deßwegen doch die jerusalemische Gemeinde, namentlich wenn wir auf ihre Gründung sehen, als Muttergemeinde der ganzen Christenheit betrachten. Petrus wollte nicht eine bloße Nationalkirche der Juden gründen, darum mußte er bald in Berührung mit Heiden kommen, Apostelg. 10., und wir sehen nun, wie er eine den Heidenchristen mehr zugewendete Stellung einnahm, als Jakobus. Denselben Charakter trägt auch seine Lehre. Die Person Christi als des Herrn und des Lebensfürsten wird in Verhältniß gesetzt zu der ganzen Menschheit in ihrer simultanen und successiven Totalität, aber dennoch wird der Unterschied des Christenthums vom Alten Bunde nicht hervorgehoben, sondern dasselbe vorzugsweise als Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie angeschaut.

5. Vergleichung des petrinischen Lehrbegriffs mit ähnlichen Schriften des Neuen Testaments.

A. Mit den Evangelien des Matthäus und des Markus.

§. 69.

Der bisher dargestellte petrinische Lehrbegriff steht mit den Evangelien des Matthäus und des Markus, soweit eine Vergleichung historischer Schriften mit didaktischen Lehrdarstellungen möglich ist, ungefähr auf demselben dogmatischen Standpunkt. Insbesondere ist der petrinische Lehrbegriff anzusehen als Ergänzung der Art und Weise, wie der Inhalt des Evangeliums Matthäus im Brief Jakobi aufgefaßt und verarbeitet ist, denn wenn im Evangelium Matthäus Christus dargestellt ist als derjenige, welcher Gesetz und Prophetie erfüllt hat, und Jakobus das Christenthum zunächst als die Vollendung des Gesetzes aufgefaßt hat, so hat Petrus dasselbe als Erfüllung der Prophetie dargestellt, worin die Erfüllung des Gesetzes zugleich mitenthalten ist. Doch könnte man sagen, daß das Evangelium Marci in gewisser Beziehung dem petrinischen Lehrbegriff noch entsprechender sey als das des Matthäus.

1. Wir haben bei der Vergleichung des jakobischen Lehrbegriffs mit dem Evangelium Matthäus gesehen, wie der Inhalt des Jakobusbriefs namentlich mit der Bergrede wesentlich verwandt ist. Aber wir haben dabei auch erkannt, wie bei Matthäus noch eine andere Seite hervortritt, nämlich die Erfüllung der Prophetie in Christo und seinem Werke. Ebendamit kommen wir aus dem Gebiet des Jakobus herüber in das des Petrus. Die messianische Erscheinung, wie sie im petrinischen Lehrbegriff dargestellt wird, erinnert uns zurück an die Darstellung des Matthäus, und besonders die Art und Weise, wie die messianische Erscheinung zurückbezogen wird auf die Prophetie, ohne

daß dabei auf das innere Wesen der Person Christi näher eingegangen wäre, wenn gleich ein sehr hoher Begriff von der Person Christi aus einzelnen Aussprüchen hervorleuchtet.

2. Gleichwohl ist das Evangelium des Markus in gewisser Beziehung dem petrinischen Lehrbegriff noch entsprechender. Petrus gibt rückwärts von der geschichtlichen Erscheinung Christi von der Person Christi Nichts als daß sie von Ewigkeit her von Gott ersehen und ebendaher ihre Erscheinung geweissagt war, — Matthäus gibt einen Bericht über die übernatürliche Zeugung Jesu, — Markus aber beginnt einfach mit dem messianischen Auftritt des Herrn, sofern er vorbereitet ist durch den Täufer als seinen prophetischen Vorläufer. Der Anfang des messianischen Heilswerks ist der öffentliche Auftritt des Herrn, und damit bezeichnet nun Petrus Apg. 1, 21 f. auch den Umfang dessen, was Gegenstand des apostolischen Zeugnisses sey. Markus gibt also keinen Bericht über die Person Christi, der über die Taufe durch Johannes hinausginge. Dagegen verfolgt er die messianische Erscheinung bis zu der Erhöhung Christi in den Himmel, Marc. 16. 19., welche Matthäus nicht in sein Evangelium aufgenommen hat. Petrus aber verfolgt ebenfalls bis dahin die Erscheinung Christi, 1. Petr. 3, 22. Auch die tiefe Erniedrigung Christi im Leiden und Sterben, welche Petrus vorzugsweise hervorhebt, hat Markus, namentlich als ein Leiden zur Versöhnung der Menschen, geschichtlich dargestellt und in Lehrworten des Herrn ausgehoben, und zeigt hierin gegen seine sonstige Kürze eine ganz auffallende Weitläufigkeit.

B. Mit dem zweiten Brief Petri.

§. 70.

Was den zweiten Brief betrifft, welcher in unserem Kanon den Namen des Petrus führt, so kommt sein Lehrinhalt mit unserem petrinischen Lehrbegriff in der Auffassung des Christenthums im Allgemeinen überein, sofern auch er das Christenthum als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie betrachtet, und zwar ohne

den Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament didaktisch auseinanderzusetzen; aber wenn man auf den speciellen Lehrgehalt jenes Briefes eingeht, so findet sich freilich keine entschieden ausgesprochene Verwandtschaft oder Gleichmäßigkeit, nur überzeugt man sich leicht von der Reinheit und Trefflichkeit des in diesem Brief vorliegenden Lehrinhaltes, und was das Verhältniß dieses Gehaltes zu der kritischen Frage über den Ursprung des Briefes betrifft, so hängt die Entscheidung von der Untersuchung ab, ob und inwiefern die Unterschiede in der Lehrdarstellung durch Zeit und Umstände, insbesondere durch die Abzweckung des zweiten Briefes sich hinreichend und klar genug erklären lassen. Darauf wäre dann die kritische Untersuchung zu richten.

1. Der Standpunkt im Allgemeinen ist derselbe, sofern das Christenthum auch im zweiten Brief als Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie betrachtet wird, 1, 19—21 (vgl. 1. Pet. 1, 10—12.). Der Verfasser des Briefs, welcher sich als denselben bezeichnet, der sich schon einmal an diese Leser gewendet, denen er aber wiederholt schreibe, wohl wissend, daß die Ablegung seiner Leibeshütte nahe bevorstehe, wie ihm der Herr Jesus Christus auch angedeutet habe, beruft sich auf seine Selbsterfahrung von der Kraft und Gegenwart Jesu Christi als Zeuge seiner Herrlichkeit und Erhabenheit, V. 16., wobei er den Akt der Verklärung Christi und die dabei vorkommende Himmelsstimme als göttliches Zeugniß erwähnt, (nach Matth. 17, 5.), und sagt weiter: kraft dieser Erfahrungen haben wir an dem prophetischen Wort ein desto festeres, ein bekräftigtes Wort. Die Christen haben also durch das geschichtliche Leben Christi und das apostolische Zeugniß davon an dem Wort des Alten Bundes eine bestätigte Prophetie, und sie thun gut, wenn sie fortwährend auf dieses Wort achten, das in der Finsterniß leuchtet, bis der volle Tag anbricht in den Herzen und in dem Reich Christi. Weil die Weissagung nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist, aus dem heiligen Geist, V. 21., so ist auch die Auslegung und Deutung der Weissagung nicht eigenes Werk der Menschen, V. 20.

Aber eben deßwegen legt die Weissagung auch für sich selbst noch nicht sich selbst aus, sondern man muß warten auf ihre Erfüllung, und soweit die alttestamentliche Prophetie noch nicht in vollendete Erfüllung gegangen ist, thut man wohl, vorerst auf die Weissagung zu merken, als auf ein Licht, das noch im Finstern scheint. — Aber den Propheten, die vom heiligen Geist getragen geredet haben, stehen entgegen falsche Propheten, wie im Alten Bunde so auch unter den Christen. Doch behandelt sie unser Brief noch als etwas Künftiges, 2, 1., während der Brief Judä sie schildert als bereits gekommen, mit Hinweisung auf das Gericht, das ihnen bevorsteht. Davor sollen die Leser sich warnen lassen und gedenken der alttestamentlichen Propheten und der apostolischen Worte, 3, 1 ff., und namentlich nicht verzagen, wenn die Zukunft Christi noch nicht bald erscheine. So sieht auch der zweite Brief Petri im Christenthum die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung, ohne auf den Unterschied des Alten und Neuen Bundes näher einzugehen.

2. Was nun die einzelnen Lehren unsres Briefs betrifft, so werden in demselben reichhaltige Motive von der Christologie und von der Heilslehre abgeleitet, und die Christologie und die Heilslehre hat wieder einen Einfluß auf die Art und Weise, wie der Gottesbegriff behandelt wird.

a) Sehr reichlich erwähnt der Brief die Person Christi. Ueberall ist es Jesus Christus, durch den alles Heil den Menschen zu Theil wird. Er ist *σωτηρ*, 1, 1. *κυριος ἡμων*, 1, 2. 8, 16., *κυριος και σωτηρ*, 2, 20. 3, 18. Es wird seine Erhabenheit und Kraft hervorgehoben, schon in Beziehung auf sein irdisches Leben, und seine *μεγαλειοτης*, 1, 16 f. Er hat ein ewiges Reich, V. 11., insbesondere wird nun ausgehoben seine künftige Parusie und das Gericht, das er halten wird, 3, 4—13. Die Ausdrücke dafür sind *παρουσια*, V. 4., und *ἡμερα κυριου*, V. 10. Diese Parusie ist wohl zu unterscheiden von dem, was 1, 16. *παρουσια* genannt wird (seine Gegenwart während der irdischen Erscheinung, wie *φανερωθηνια*, 1. Petr. 1, 20.), sie wird 3, 12. bestimmter bezeichnet als *παρουσαι της του θεου ἡμερας*. Dieser Christus ist so erhaben gedacht, daß ihm die göttliche Doxologie zukommt, 3, 18. (wo gar keine Möglichkeit ist, daran zu

zweifeln, daß αὐτῳ auf Christus gehe). Ja unser Brief hat eine Stelle, 1, 1., wo man nach der Grammatik urtheilen müßte, daß Christus Gott genannt werde, wenn nämlich die grammatische Stellung des Artikels ganz genau wäre. Allein wir haben nicht das Recht, dieß hier anzunehmen, denn schon V. 2. ist Θεος und Ἰησους wieder nebeneinandergestellt, und auch sonst ist die Stellung des Artikels nicht überall genau. Doch die Art, wie von Christus gesprochen wird, zeigt hinlänglich, daß er gänzlich als Gegenstand der religiösen Verehrung und Anbetung betrachtet wird. Aber rückwärts auf den präexistenten Christus und dessen Verhältniß zu Gott geht auch dieser Brief nicht ein. Insofern haben wir hier eine ähnliche Christologie, wie im ersten Brief. Ein Unterschied ist aber nicht zu verkennen. Im ersten Brief werden alle Phasen der Erscheinung Christi so geflissentlich erwähnt. Dazu ist wieder eine Ergänzung in unsrem Brief: Die Erwähnung der Verklärung auf dem Berge, 1, 18., als einer Anticipation der himmlischen Verklärung. Dagegen nimmt der zweite Brief auf das Leiden und Sterben Christi keine besondere Rücksicht. Nur 2, 1. ist eine Hindeutung auf die Versöhnung (τον ἀγορασαντα αὐτους δεσποτην).

b) Was die Lehre vom Heil betrifft, so wird darüber im ganzen Brief gesprochen. Das Heil wird dargestellt als τα προς ζωην και εὐσεβειαν, 1, 3. Der prägnanteste Ausdruck aber unter vielen im Neuen Testament ist, daß die Christen seyen θειας κοινωνοι φυσεως, 1, 4. Wenn es zur θεια φυσις gehört, Geist zu seyn, so führt uns diese Exposition auf das zurück, was wir in der johanneischen Unterredung Jesu mit Nikodemus haben. Das Alles ist uns geschenkt durch seine göttliche Kraft, V. 3. (Gottes und Jesu Christi). Zum Heil gehört die Reinigung von den früheren Sünden, 1, 9., was die Vergebung voraussetzt und die Heiligung in sich schließt, und als Vollendung der Eingang in das ewige Reich Christi, V. 11., der uns reichlich dargereicht werden soll. Dieses Heil beruht auf der göttlichen Kraft und auf der δικαιοσυνη Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi, 1, 3. 1. Δικαιοσυνη ist das Rechtsverhalten Gottes in seinem Bundesverhältnisse, sie setzt die Versöhnung, den neuen Bund voraus. Dieses Heil hat eine objek-

tive und eine subjektive Bedingung. Objektive Bedingung ist die κλησις και ἐκλογη ἡμων, 1, 10. 3. Gott ist es, der die Menschen zu diesem Heil beruft, nachdem er sie dazu erwählt hat. Diese objektive Berufung und Erwählung aber muß vom Subjekt fest gemacht werden, V. 10. (und wenn man das thut, so wird man nicht straucheln), durch subjektive Bedingungen. Hier wird der Glaube genannt, 1, 1., (wo Glaube wahrscheinlich schon objektiv ist, aber das Subjektive voraussetzt,) und V. 5., wo der Glaube als die Wurzel alles christlichen Lebens erscheint, so daß mit Einem Wort gesagt wird: in diesem Glauben soll man erzeigen die Tugend, die ganze selbstthätige Sittlichkeit. Aus dem Glauben ist zu entwickeln als eine Erweisung des Glaubens die ἀρετη, die nicht seyn kann, wenn sie nicht wurzelt im Glauben, und aus dieser die Erkenntniß, als eine Frucht der schon selbstständig gewordenen sittlichen Thätigkeit, welche ganz aus dem Glauben hervorkommt. Von der Erkenntniß aus gehen dann die weiteren Zweige der christlichen ἀρετη, negativ und positiv, zuerst in Beziehung auf das Subjekt selbst im Verhältniß zu Gott und dann im Verhältniß zu den Brüdern. Wir haben also hier den Glauben als die Wurzel der Heilsaneignung. Aber nun wird in unsrem Brief hauptsächlich die ἐπιγνωσις (auch γνωσις) genannt und der Glaube tritt mehr zurück. Es ist die Rede von der Erkenntniß Gottes, 1, 3., und Jesu des Herrn, V. 2., oder der Erkenntniß Jesu Christi unsres Herrn, V. 8. 2, 20. vgl. 1, 5. 6. 3, 18. In der Gnade Christi wächst man, indem man in seiner Erkenntniß wächst. In diesem Zusammenhang ist γνωσις schlechthin nicht eine einseitige theoretische Erkenntniß. Aber eine so starke Hervorhebung der γνωσις und ἐπιγνωσις findet sich im ersten Briefe nicht und deutet an, daß der Brief es mit Leuten zu thun hatte, die auf die Erkenntniß großen Werth legten. Tritt so der Glaube zurück, so ist auch in der Lehre vom Wesen des Heils ein doppeltes Moment, das im ersten Brief stark hervorgehoben war, hier zurückgetreten: das Versöhntseyn (ohne Zweifel angedeutet, 1, 8. 2, 1., aber nur vorausgesetzt) und das Wiedergeborenseyn. Dagegen ist (weil auf die Parusie und das künftige Gericht so geflissentlich eingegangen wird) auch in dem Heil der Begriff der Welterneurung in Folge der

Parusie mitaufgenommen, 3, 10—13., eine Welterneurung, in Folge welcher die Welt schlechthin eine solche wird, in der Gerechtigkeit wohnt, V. 13.

c) Von der Lehre über die Person Christi und über das Heil gehen nun auch Rückwirkungen aus auf die Lehre von Gott, weil Gott als der Ausgangspunkt alles Heils gedacht wird. Gott ist unser Gott, 1, 1., Gott der Vater, zunächst in Beziehung auf Jesus Christus, V. 17., der uns durch seine Herrlichkeit und Tugend berufen hat, V. 3., so daß er gerade in der Berufung seine Herrlichkeit und Tugend vorzugsweise erweist. Im Zusammenhang mit der Parusie Christi wird Gottes Gericht hervorgehoben, 3, 12., und wie die Welterneurung, so die Weltschöpfung und ihre Zerstörung durch das Wort Gottes, V. 7. — Was der Brief vom Geist hervorhebt, das ist nur der Geist, welcher die heiligen Gottesmänner, die Propheten, erfüllt, 1, 21., und zwar ohne die Vermittlung durch Christus. In Beziehung auf die glaubigen Christen wird der heilige Geist, den der erste Brief so reich hervorhebt, nicht erwähnt. Dagegen wird aber das Heil als Theilnahme an der göttlichen Natur bezeichnet.

3. So nimmt der Lehrinhalt dieses Briefes im Allgemeinen denselben Standpunkt ein, wie der erste Brief und die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte. In den einzelnen Lehrpunkten ist aber allerdings eine Verschiedenheit sichtbar, und der zweite Brief zeigt zum Theil eine alexandrinische Färbung, durch welche er eine Art von Zwischenglied zwischen dem petrinischen und johanneischen Lehrbegriff bilden konnte. Die Kritik muß also ihre Untersuchung darauf lenken, ob und wie diese Unterschiede sich erklären lassen durch die Verschiedenheit der Zeit, der Umstände, hauptsächlich der Zustände der Leser, der Veranlassung des Zweckes, oder ob die Annahme eines andern Verfassers nothwendig sey. Das aber ist unzweifelhaft, daß der Lehrgehalt des Briefes ein in hohem Grad trefflicher ist, und das muß eine besonnene Kritik um so mehr behutsam machen.

6. Schluß dieses Abschnittes.

§. 71.

Aus den bisherigen Darstellungen ergibt sich, daß die Lehrbegriffe, welche die erste Grundform der apostolischen Lehre bilden, wirklich organische Lehrsysteme sind, und daß sie nicht unterlassen, innerhalb der ihnen gesteckten Grenze das charakteristische Wesen des Christenthums in's Licht zu setzen.

Wenn wir hier von organischen Lehrsystemen reden, so wollen wir damit nicht sagen, die bisher entwickelten Lehrbegriffe seyen vollständige Systeme christlicher Lehre, aber jeder Lehrbegriff ist ein organisches Ganzes, von innerer Einheit und Gliederung, im Gegensatz gegen die Meinung, als hätte man hier bloße Aggregate, bloße Konvolute von Lehransichten und Behauptungen. So sehr der jakobische und petrinische Lehrbegriff als unvollständige Darstellungen der christlichen Lehre zu betrachten sind, so ist doch jeder ein Ganzes, in welchem sich eine Grundanschauung vom Christenthum darstellt, welcher jedes einzelne Lehrelement angemessen ist. Ist dieß das unbestreitbare Resultat unserer bisherigen Darstellung, so wirft es auch ein sehr günstiges Licht auf die Persönlichkeit der Verfasser. Diese hatten das Christenthum sich angeeignet einheitlich und als ein lebendiges, organisches Ganzes. Darum wird auch in den verschiedenen Lehrbegriffen, den am wenigsten entwickelten des Jakobus nicht ausgenommen, das charakteristische Wesen des Christenthums in's Licht gesetzt.

Zweiter Abschnitt.

Die zweite Grundform der apostolischen Lehre oder das Christenthum in seinem Unterschiede vom Alten Testamente.

I. Die apostolische Lehre nach Paulus.

1. Die Erkenntnißquellen der paulinischen Lehre.

§. 72.

Als Erkenntnißquellen der paulinischen Lehre sind sämmtliche den Namen des Apostels Paulus tragenden dreizehn Briefe zu betrachten, obgleich bei der Darstellung der Lehre auf die Zweifel der neueren Kritik Rücksicht zu nehmen ist, und diese dreizehn Briefe nicht alle von gleicher Wichtigkeit für die biblische Theologie des Neuen Testamentes sind. Bei diesem Reichthum an unmittelbaren Quellen nehmen die paulinischen Reden der Apostelgeschichte verhältnißmäßig eine untergeordnete Stelle ein, obgleich ihr Inhalt in dem Zusammenhang der aus den Briefen zu entwickelnden Lehre eine bemerkenswerthe Gewähr findet. Der Brief an die Hebräer, welchen wir nicht als eine paulinische Schrift zu betrachten berechtigt sind, ist seinem christlichen Standpunkt nach der paulinischen Lehre so verwandt, und doch so eigenthümlich gestaltet, daß es eine interessante Aufgabe ist, den Lehrgehalt dieses Briefes mit dem paulinischen Lehrbegriff in der Kürze zu vergleichen.

1. Ausgeschlossen ist der Brief an die Hebräer, welcher den Namen des Apostels nicht an der Spitze trägt, überhaupt der paulinischen Form ermangelt, und dessen Verfasser sich auch sonst nicht als Apostel Paulus zu erkennen gibt, vielmehr 2, 3. als Schüler der Apostel sich zu bezeichnen scheint. So hat auch die Meinung von seinem paulinischen Ursprung im Alterthum vielen Widerspruch gefunden. Ob sein Alter über die Zerstörung Jerusalems hinaufreiche, ist zweifelhaft, vgl. §. 49, 6. Jedenfalls hat ihn der römische Clemens in seinem ersten Corintherbriefe benützt. Aber die abendländische Kirche erkannte ihn nicht als paulinisch an, und die Alexandriner seinen Inhalt, aber nicht seine Sprache, während freilich die syrische Kirche den Brief in ihren Kanon aufgenommen und in der griechischen Kirche seit der Mitte des dritten Jahrhunderts die Anerkennung seines paulinischen Ursprungs allgemein angenommen wurde. Eusebius kennt die früheren Zweifel und erklärt ihn für paulinisch, aber aus dem Hebräischen übersetzt durch einen paulinischen Schüler, er kann sich aber dafür auf keine historischen Zeugnisse berufen. Bei diesem Schwanken der kirchlichen Ueberlieferung muß die Kritik durch innere Gründe zur Entscheidung zu kommen suchen. Darauf gingen schon die Reformatoren zurück. Die inneren Gründe sind aber einer unmittelbar paulinischen Abfassung nicht günstig, so eigenthümlich kräftig, tief und trefflich der ganze Inhalt ist. Wegen der Verwandtschaft seines Lehrgehaltes mit der paulinischen Lehre ist es jedoch unsere Aufgabe, beide zu vergleichen. — Schließen wir nun diesen Brief aus, so müssen wir dagegen

2. jede Berechtigung in Abrede ziehen, von denjenigen neutestamentlichen Briefen, welche des Paulus Namen tragen, irgend einen aus der Zahl der paulinischen zu verbannen. In der alten Kirche sind alle ohne Widerspruch als paulinisch erkannt worden, wenn ihnen auch von Gegnern des Apostels Paulus die apostolische Autorität abgesprochen worden ist, und die inneren Gründe, durch welche man die Verwerfung motivirt hat, sind bis jetzt noch bei keinem zur Evidenz gebracht worden. Als ganz unwidersprechlich ächt gilt nach der neueren Kritik der Brief an die Galater, die beiden Korintherbriefe und der Römerbrief, und glücklicher Weise sind dieß auch dieselben Briefe, welche in Hinsicht des

Lehrgehaltes die größte Wichtigkeit haben, und so sicheren Halt genug geben, um die Aechtheit der anderen darauf zu prüfen, ob sie sich an jene anschließen lassen. Im Römerbrief sind jedoch die zwei letzten Kapitel bezweifelt worden. Die Substanz des Briefes bleibt davon unberührt, aber die Zweifel selbst haben auch die entschiedenste Widerlegung gefunden. Dagegen sind die neun übrigen Briefe alle von der Kritik angetastet.

a) Am meisten angefochten sind die Pastoralbriefe, hauptsächlich der erste Brief an Timotheus von Schleiermacher, der ihn für eine Combination aus 2. Tim. und Tit. erklärt. Schon Eichhorn suchte alle drei als unächt darzustellen. De Wette theilte die Zweifel an allen dreien und hielt die compilatorische Entstehung des ersten Briefs für entschieden. Schott hielt Lukas für den Verfasser, Credner hielt den Brief an Titus für ächt und glaubte, daß dem zweiten Brief an Timotheus zwei ächte Briefe des Paulus zu Grunde gelegen haben, aber gefälscht worden seyen, und daß dieser Fälscher auch den ersten Brief an Timotheus verfaßt habe. Die Gründe gegen die Aechtheit betreffen großentheils Sprache und Darstellung, die materialen waren blos negativer Art. Man suchte zu zeigen, daß gewisse Umstände mit der Zeit des Paulus nicht harmoniren. Dagegen hat es an einer positiven Kritik noch gefehlt. Diese versuchte Baur, indem er die Pastoralbriefe in das zweite Jahrhundert versetzte, so daß sie im Gegensatz gegen die Gnosis, besonders die marcionitische verfaßt wären, wobei aber der Verfasser doch der Gnosis einigen Einfluß auf seine Ideen eingeräumt habe. Es ist aber 1) sehr unwahrscheinlich, daß die Briefe, wenn sie so spät entstanden wären, doch schon im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts in der Kirche allgemein als paulinische gebraucht worden wären (Iren., Clem. Alex., Tert., Tatian hinsichtlich des Briefs an Titus); 2) die Beziehungen auf die Gnosis des zweiten Jahrhunderts sind nicht erweislich; jene Momente haben erweislich andere Beziehungen als auf die Erscheinungen der gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhandenen Gnosis und Kirchenverfassung. Auch wird bei dieser Kritik vorausgesetzt, daß gar keine Anfänge von Gnosis dagewesen seyen im apostolischen Zeitalter und daß die ganze Erscheinung der Gnosis auf einmal eingetreten sey mit den größten, ausgebildetsten Systemen. Die

Elemente der Gnosis lagen gewiß längst in der geistigen Atmosphäre der Zeit. Mit dem gewaltigen Ferment des Christenthums traten die im Judenthum und Heidenthum liegenden Elemente zusammen, und die Natur des geschichtlichen Entwicklungsganges überhaupt muß auf die Annahme führen, daß den großartig ausgesponnenen Systemen der Gnosis schon andere, leisere Versuche, die wir doch nicht weniger für gnostisch halten müssen, vorangingen, wie ja auch unbestritten ist, daß schon Cerinth der Gnosis angehört, und wie auch die Erzählung von dem allerdings später sehr fabelhaft ausgeschmückten Magier Simon andeutet.

b) Von den übrigen Briefen sind nur drei auch früher schon bezweifelt worden, nämlich der zweite Thessalonicherbrief, der Epheser- und der Kolosserbrief. Die Aechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs wurde theils wegen seines Verhältnisses zum ersten Brief, theils wegen der Lehre vom Antichrist angegriffen von C. Chr. Schmidt und von de Wette (mit dem Zugeständniß, daß die Gründe nicht hinreichend seyen, und daß der Brief Vortreffliches enthalte), sowie von Kern (Tübinger Zeitschr. 1839, 2.), gegen welchen Pelt und de Wette in späterer Zeit die Aechtheit vertheidigten. Auch der Epheserbrief wurde angefochten, indem er gewisse auffallende Erscheinungen darbiete, welche in seiner Beschaffenheit an sich und in seinem Verhältniß zum Kolosserbrief liegen. Darauf hat de Wette in seiner Einleitung Zweifel an der Aechtheit gegründet, in welche auch Usteri in seiner Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs einstimmte. Zwar mußte de Wette selbst zugestehen, daß die Gründe nicht hinreichen, diesen Brief zu verwerfen, der so Vieles enthalte, was des Apostels würdig und kaum von einem Nachahmer zu erwarten sey, und welchen das ganze Alterthum als ächt anerkannt habe. Sämmtliche Commentare der neuesten Zeit haben die Aechtheit gegen de Wette geschützt, der aber doch in seinem Commentar seine Ansicht festgehalten hat. Der Kolosserbrief wurde angegriffen von Meyerhoff, dieser hat aber Bekämpfer gefunden in Huther und de Wette. Alle drei Briefe nun, und dazu noch die drei übrigen sind in Anspruch genommen von der Kritik in Baur's Paulus und in Schweglers nachapostolischem Zeitalter. Die Bekämpfung stützt sich auf innere Gründe, hat aber im

Ganzen noch wenig Unterstützung gefunden, so daß wir diese Briefe nicht aus der Zahl der Erkenntnißquellen des paulinischen Lehrbegriffs ausschließen dürfen.

3. Das Verhältniß dieser Briefe zu der paulinischen Lehre. Ihre Wichtigkeit hängt ab von ihrer Authentie und ihrem Reichthum an Lehrgehalt. Glücklicherweise sind, wie bemerkt, die wichtigsten in der einen Hinsicht auch die in der andern. Diese müssen also die Grundlage unserer Darstellung bilden; aber die anderen, welche sich an sie anschließen, eignen sich doch auch alle, jeder seinen Beitrag zu der paulinischen Lehre zu liefern. Bei dem raschen Entwicklungsgang der christlichen Kirche in der ersten Zeit, bei der Beweglichkeit des Geistes des Apostels und der Energie, mit welcher er jeder unchristlichen Modification christlicher Lehre entgegentrat, ist es nur natürlich, daß in den späteren Briefen Lehrbestimmungen mit unterlaufen, die sich in den älteren nicht finden; und das Gegentheil schlechthin voraussetzen, hieße von dem Geiste des Apostels nur gering denken. Wir werden aber darauf aufmerksam zu machen haben, wie sich diese späteren Lehrbestimmungen fast nothwendig aus den früheren ergaben, sobald Veranlassung da war, diese von einer neuen Seite zu beleuchten. So war es insbesondere natürlich, daß der Apostel, der früher sich vorzugsweise auf anthropologischen Gebiete bewegte, sobald im Verlaufe des apostolischen Zeitalters Lehransichten auftraten, die in unmittelbarer Beziehung zur Christologie standen, auch diese Lehre in seinen Briefen näher entwickelte. Dabei hat er deßwegen seine dogmatische Ansicht nicht geändert, die christliche Lehre ist bei ihm so wenig als irgendwo ein Aggregat von Lehrformeln, sondern eine organische Einheit, die sich im Laufe der Zeit nach den gegebenen Verhältnissen immer mehr entfaltet. Die Ergebnisse einer genaueren Untersuchung des paulinischen Lehrbegriffs werden so ein bedeutendes Gewicht in die kritische Wagschale legen. Wir werden also die älteren und jüngeren Briefe auseinanderhalten müssen, und wo irgend eine bedeutende Verschiedenheit sich zeigen würde, darauf Rücksicht nehmen.

a) Ein besonderes Interesse für die biblische Theologie wegen des Entwicklungsganges der Lehre hat die Eintheilung der Briefe nach ihrem Alter. Wir haben

α) Solche, welche vor der mehrjährigen Gefangenschaft des Apostels geschrieben sind. Die ältesten sind die beiden Briefe an die Thessalonicher, geschrieben aus Korinth, vgl. Apostelg. 18, 1—18., sodann der Brief an die Galater, geschrieben am wahrscheinlichsten aus Ephesus, nachdem der Apostel die früher gestifteten Gemeinden besucht, Apostelg. 18, 23., und seinen Aufenthalt für zwei Jahre in Ephesus genommen hatte, Apostelg. 19, 1. Der erste Korintherbrief ist ebenfalls aus Ephesus geschrieben, gegen das Ende seines dortigen Aufenthalts, 1. Cor. 16, 8—10. Apostelg. 19, 21 f. Etwa ein halbes Jahr später ist der zweite Korintherbrief, von Macedonien aus, geschrieben worden, vor dem dreimonatlichen Aufenthalt in Achaja, Apg. 20, 3. In die Zeit dieses Aufenthalts fällt der Brief an die Römer, in Korinth geschrieben, während des zweiten Aufenthalts in dieser Stadt, Apostelg. 20, 2 f. Röm. 16, 1. 23., kurz vor seiner letzten Reise nach Syrien und Jerusalem, Röm. 15, 25 ff. Apostelg. 20, 3.

β) Solche, die während der Gefangenschaft geschrieben sind. Paulus war zwei Jahre in Cäsarea gefangen, ein halb Jahr brachte er auf der Reise nach Rom und wenigstens zwei Jahre in Rom selbst zu. Diese Gefangenschaft macht natürlich Epoche in der apostolischen Wirksamkeit des Paulus. Schon in Cäsarea hatten seine Freunde und Schüler Zutritt zu dem gefangenen Apostel, und in Rom durfte er in eigener Miethwohnung, obgleich mit einer Kette an einen Soldaten gefesselt, seinen Aufenthalt nehmen und auch eine größere Anzahl von Besuchenden bei sich aufnehmen, Apostelg. 28, 30 f. Wir haben eine Anzahl von Briefen, welche in diese Zeit gesetzt werden müssen. Die Briefe an die Epheser, Kolosser und an Philemon setzen sich in Eine und dieselbe Zeit, etwas später der Brief an die Philipper; diese vier sind am wahrscheinlichsten in Rom geschrieben.

γ) Weniger sicher läßt sich die Zeit bestimmen für die drei Pastoralbriefe, auch wenn ihre Aechtheit ganz sicher vorausgesetzt wird. Manche setzen sie in die Zeit nach der Gefangenschaft, indem sie eine Befreiung aus derselben annehmen, sofort eine Zwischenzeit und endlich eine zweite mit dem Märtyrertod sich schließende Gefangenschaft, während Andere für alle drei Briefe, oder wenigstens für den ersten Brief an Timotheus und für den Brief an Titus einen Zeitpunkt im Leben des Apo-

stels, soweit dasselbe in der Apostelgeschichte dargestellt ist, aufsuchen. Jedenfalls setzt sich der zweite Brief an Timotheus selbst ausdrücklich in eine Gefangenschaft des Apostels in Rom, in eine Situation, welche derselbe für gefährlich hält.

b) Vergegenwärtigen wir uns auch noch die Hauptveranlassungen dieser Briefe, denn darnach richtet sich ihr Lehrinhalt, so zeigen sie meist einen Gegensatz, welchen der Apostel bekämpft und der ihn eben veranlaßt in eine gewisse Materie einzugehen.

α. Es sind gewisse Irrthümer über die Parusie Christi, die er in der Gemeinde zu Thessalonich bekämpft. Es hatte sich nämlich der Irrthum verbreitet, als stünde die Parusie Christi unmittelbar bevor. Dieser Gegensatz war zunächst etwas Oertliches, aber ein anderer Gegensatz war tiefer eingreifend und daher auch weiter verbreitet:

β. judaistische Lehransichten, namentlich solche von pharisäischer Richtung. Gegen diese judaistisch gesetzliche Richtung hatte Paulus sein Leben lang zu kämpfen, indem theils diese Zeloten selbst innerhalb der Gemeinden gegen Paulus und seine Lehre operirten, theils auch die ungläubigen Juden und Heiden gegen Paulus aufwiegelten, weil auch die ungläubigen Juden hauptsächlich in der paulinischen Behandlung des Evangeliums den schwersten Gegensatz gegen die jüdische Nationalität fanden. So kam es, daß auch die Gefangenschaft des Apostels im Zusammenhang damit stand. Diesen Gegensatz betreffen mehrere der Hauptbriefe des Apostels, welche sowohl die Lehre des Apostels als die apostolische Autorität des Paulus vertheidigen (der Galaterbrief; vgl. auch Phil. 3, 4—6.), oder ist es wenigstens die paulinische Lehre von der Unabhängigkeit des Heils vom mosaischen Gesetze, welche begründet und entwickelt werden soll im Gegensatz gegen einen gesetzlichen Standpunkt innerhalb des Christenthums (der Römerbrief), oder vorzugsweise die apostolische Autorität des Paulus, welche gegen mehr oder weniger feindselige Gegner vertheidigt werden soll (die beiden Korintherbriefe, welche aber auch sonst reich sind an mannigfaltigem Lehrgehalt). — Unter den gegen die pharisäisch gesetzliche Richtung polemisirenden Briefen ist es vor allem der Brief an die Römer, welcher am meisten rein nur den Gegensatz behandelt gegen die paulinische Lehre von der Unabhängigkeit des Heils vom mosaischen

Gesetz. Die übrigen Briefe in jener Klasse haben noch andere Punkte, auf welche die Polemik und Erörterung sich richtet. Ebendaher haben wir auch im Römerbrief die reinste und vollständigste Erörterung jener Lehre.

γ. Ein anderer Standpunkt ist es, der bekämpft wird in einigen jüngeren Briefen, sofern in der Zwischenzeit allmählig die Entwicklung der Gemeinden weiter ging und so auch eine theosophische oder gnostisirende Richtung sich offenbart, welche gegen das Ende der paulinischen Laufbahn in Kleinasien allmählig sich geltend machte. Dieß finden wir in den Briefen an die Kolosser und die Epheser, welche einen vorherrschend christologischen Standpunkt einnehmen, sodann in den drei Pastoralbriefen, wo jedoch überhaupt auf die damaligen Zustände der Gemeinden vielfache Rücksicht genommen wird.

4. Was die paulinischen Reden in der Apostelgeschichte betrifft, so sind von Apostelg. 13. an außer einzelnen denkwürdigen Aeußerungen auch ausführliche Reden von Paulus erwähnt, theils solche, die sich auf die Vertheidigung wegen seiner Gefangenschaft beziehen, Kap. 23—28., und zwar 22, 1—21. an das Volk zu Jerusalem, vgl. 23, 1—6. vor dem Synedrium; 24, 10—21. vor dem Proconsul in Cäsarea; 26, 1—23 ff. an Festus und den König Agrippa; 28, 17—20. vor den Angesehensten der Juden zu Rom; theils Lehr- und Ermahnungsreden, welche als Proben seiner Verkündigung des Evangeliums aufgenommen sind. Diese Reden sind gehalten worden vor Heiden, Apostelg. 14, 15—17., in Lystra vor einer Versammlung des Volkes, das nach einer wunderbaren Heilung ihm und dem Barnabas opfern wollte, 17, 22—31., die Hauptrede auf dem Areopag in Athen, 16, 31., der Zuruf an den verzweifelnden Kerkermeister zu Philippi; vor Juden, 13, 16—41., vor Juden und Judenproselyten in der Synagoge zu Antiochia in Pisidien, 17, 3., zu Thessalonich, vgl. 18, 5 f. 28, 23. 25—28., zu Rom über das Verhältniß theils der Juden, theils der Heiden zum Christenthum, vor Johannisjüngern, 19, 2—4. und vor Christen, 20, 18—36., die Abschiedsrede an die Lehrer und Vorsteher der ephesinischen Gemeinde, welche Paulus nach Milet zu sich gerufen hatte, einer Stadt, die er auf seiner Seereise nach Jerusalem berührte, vgl. 21, 13. Wir werden nun sehen, daß der Inhalt dieser Reden

sich schön einfügt in den aus den Briefen bekannten Lehrbegriff und daß namentlich die Rede an die Juden, Apostelg. 13, 16—41., das charakteristisch Paulinische enthält, daß es also unbegründet ist, wenn man behauptet, in der Apostelgeschichte rede Paulus wie Petrus und Petrus wie Paulus. Bei diesen Reden nun haben wir keinen Grund an der geschichtlichen Glaubwürdigkeit zu zweifeln, da es dem Verfasser der Apostelgeschichte offenbar nicht an Kenntniß des Apostels und seiner Wirksamkeit fehlt. Neben dem Reichthume von unmittelbaren Zeugnissen, die wir in den Briefen haben, sind allerdings diese aus zweiter Hand auf uns gekommenen nur von untergeordnetem Werth. Doch sind sie nicht ohne besonderes Interesse, deßwegen, weil sie meist an Nichtchristen gerichtet sind, während die Briefe meistens an Christen gehen. Obgleich nun der Apostel hier seine Ansichten mit großer Mäßigung ausspricht, so sind doch seine Grundansichten unverkennbar nicht blos in Ansehung des Universalismus, sondern auch der Unabhängigkeit des Heiles vom Gesetz im Gegensatz des Glaubens, vgl. Apg. 13, 16—47. Merkwürdig ist ferner auch die Art, wie Paulus das Christenthum gegenüber vom Götzendienste lehrt, Apostelg. 14. und 17., wo zugleich die fruchtbaren Keime liegen zu dem, was er in Röm. 1. und 2. so schön entwickelt hat und was man seine natürliche Theologie nennt.

2. Die Auffassung des Christenthums durch den Apostel Paulus überhaupt.

§. 73.

Paulus erkannte es als die Aufgabe seines apostolischen Berufes, das **Christenthum in seinem Unterschiede vom Alten Bunde, das Heil des Evangeliums in seiner Unabhängigkeit vom Gesetz** darzustellen. Dabei ist es für ihn charakteristisch, sowohl in Absicht auf die Sünde als auf das Heil, nicht vorzugsweise bei der geschichtlichen Erscheinung stehen zu bleiben, sondern auf **das der Erscheinung zu Grunde liegende**

Princip und Wesen einzugehen, und indem er darüber Lehrbestimmungen aufstellt, zu einer tieferen Erkenntniß des Christenthums, aber eben dadurch auch der alttestamentlichen Oekonomie hinzuleiten. So erfaßt er das Christenthum nicht blos überhaupt als eine göttliche, beseligende Kraft, sondern insbesondere als die Offenbarung der δικαιοσυνη θεου als einer vom Gesetz unabhängigen, auf dem Glauben an Jesum Christum für Alle ohne Unterschied beruhenden, ebendaher als belebenden Geist im Gegensatz gegen den tödtenden Buchstaben, und wie als göttliche Kraft, so als göttliche Weisheit und zwar in Christo; aber er hob damit den Zusammenhang des Christenthums mit dem Alten Bunde so wenig auf, daß vielmehr eben er, der den Unterschied am bestimmtesten aufzeigte, auch den Zusammenhang als einen lebendigen am bestimmtesten nachwies, indem er das Gesetz als den παιδαγωγος εἰς Χριστον kennen lehrte. Diese Auffassung und Darstellung des Christenthums war in den geschichtlichen Verhältnissen der Gemeinden als ein wesentliches Bedürfniß und in der geistigen Individualität des Paulus, sowie in seiner Bekehrung so gegründet, daß aus diesen Momenten die paulinische Lehre nach ihrem ganzen wesentlichen Inhalt sich begreift. Denn überall offenbart sich in seinen Briefen wie in seiner Wirksamkeit für die Sache Jesu Christi ein in hohem Grad selbstständiger kräftiger Geist, in einer Weise, welche uns Bürge ist, daß das Eigenthümliche seines Lehrbegriffs wesentlich ihm selbst angehört, d. h. gegründet ist in einer Gestaltung seines christlichen Bewußtseyns, die in der Art seiner Bekehrung, Berufung, Begabung und fortwährenden Führung von oben, sowie in dem Wesen seiner Persönlichkeit ihren befriedigenden Erklärungsgrund findet.

1. Paulus hat es als seine apostolische Aufgabe erkannt, das Heil in Christo in seiner Unabhängigkeit vom Gesetz darzustellen. Als göttliche Kraft und göttliche Weisheit charakteri-

sirt er das Christenthum, 1. Cor. 1, 24. vgl. Kap. 2. im Gegensatz gegen das, was Juden und Hellenen suchen und im Christenthum nicht finden und gegen die scheinbare Schwäche des Evangeliums in menschlichen Augen. Es ist zwar zunächst hier nur der Gegensatz gegen das, was Juden suchen, nicht gegen den Alten Bund an und für sich, aber der Sinn des Apostels ist doch auch schon hier deutlich und wird durch Anderes näher bestimmt.

a) Bei dem abstrakten Begriffe 1. Cor. 1, 18. 24. 25. des Christenthums als göttlicher Kraft, d. h. als einer von Gott stammenden und deßwegen auch göttlichen und göttlich wirksamen Kraft bleibt der Apostel nicht stehen, sondern bestimmt diesen Begriff näher

α) als die Offenbarung der vom Gesetz unabhängigen, auf dem Glauben an Jesum Christum für Alle ohne Unterschied beruhenden *δικαιοσυνη θεου*; so im Brief an die Römer, wo dieß das Thema ist. Das Christenthum ist dem Apostel auch hier *δυναμις θεου* zum Heil für jeden Glaubenden, Röm. 1, 16., und dieß entspricht vorläufig dem *λογος δυναμενος σωσαι τας ψυχας* des Jakobus, Jak. 1, 21. vgl. 1. Petr. 1, 23—25., aber schon hier wird als Charakter des Christenthums die Universalität bezeichnet, vgl. Röm. 1, 16 f. 3, 21 f. 2. Cor. 3, 9. 5, 21. Gal. 2, 21. Die *δικαιοσυνη* vor Gott und von Gott wird im Evangelium thatsächlich geoffenbart. Das Evangelium lehrt sie nicht nur, sondern es verwirklicht sie, sie kommt durch die Wirklichkeit zum Bewußtseyn, so daß der Glaube nicht nur die Bedingung ist für das Wirklichwerden und zum Bewußtseynkommen der *δικαιοσυνη*, sondern auch beständig die Bedingung bleibt, unter welcher die *δικαιοσυνη* vorhanden ist. Röm. 3, 21 f. ist das, was 1, 17. Thema war, durch *χωρις νομου* bekräftigt. Auch 1. Cor. 1, 30. wird gesagt, daß Christus unter Anderem uns auch zur *δικαιοσυνη* gemacht sey. 2. Cor. 3, 9. 5, 21. wird die *δικαιοσυνη* als das Wesentliche im Heil vorangestellt. Auch der Galaterbrief hat diesen Grundbegriff der *δικαιοσυνη* und des *δικαιωθηναι*, Gal. 2, 16. 17. 21., dasselbe ist eine eigenthümliche Wirkung des Todes Christi.

β) Das Christenthum ist ferner lebendigmachender Geist, im Gegensatz gegen den tödtenden Buchstaben, 2. Cor. 3, 6—9. Der Apostel stellt hier einander gegenüber das Amt des Alten und

des Neuen Bundes und charakterisirt den Alten Bund als tödtenden Buchstaben, V. 6., d. h. als ein dem Menschen äußerliches Gesetz, das ebendaher zwar als Gesetz denselben in Anspruch nimmt, vermöge des Gewissens, aber ohne innerlich den Menschen treiben, beleben, beherrschen zu können, weßhalb dieser Buchstabe zwar den seiner Norm widerstrebenden Menschen verdammen kann, aber nicht ihn dieser Norm gemäß machen und beseligen. Als verdammend wird das Gesetz bezeichnet und als aufhörend, blos temporär, V. 11. Dagegen bezeichnet Paulus den Neuen Bund 1) als lebendigmachenden Geist, V. 6., d. h. als eine Kraft, die nicht nur in sich selbst lebendig ist, sondern auch belebt, dem Menschen ein neues Leben mittheilt, 2) als rechtfertigend, die *δικαιοσυνη* bewirkend, V. 9., und 3) als bleibend, V. 11. vgl. Röm. 7, 6. — Haben wir hier eine durchgeführte Gegenüberstellung des Alten und des Neuen Bundes, so finden wir einen kürzer ausgesprochenen Gegensatz Röm. 8, 2. Das Christenthum ist *ὁ νομος του πνευματος της ζωης ἐν Χριστῳ Ἰησου* (das Gesetz des lebengebenden Geistes in der Gemeinschaft mit Christo Jesu). Dieser *νομος* hat befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Es stehen also einander zwei *νομοι* entgegen; *νομος* wird beidemal gesetzt, natürlich mit Anspielung auf das alttestamentliche Gesetz, unter dem Sünde und Tod die normgebende Macht geworden war, unter welcher der Mensch in Wahrheit stand. In der Gemeinschaft mit Christo Jesu aber ist der Geist, welcher das Leben aus Gott und in Gott gibt, die normgebende Macht geworden. Das Gesetz der Sünde und des Todes ist also nicht unmittelbar das Gesetz des Alten Testaments, denn das Gesetz ist an sich heilig und gut, 7, 12.; das Gesetz der Sünde und des Todes ist vielmehr subjektiv zu nehmen, als etwas in dem Menschen Liegendes, 7, 23. 25. Dagegen der lebengebende Geist ist der Geist Gottes, der objektive göttliche Geist, aber sofern er in den Glaubigen wohnt, 8, 9—11., sie belebend, V. 10., sie treibend und leitend, V. 14. Er gibt das Leben in der Gemeinschaft mit Christo Jesu. Diesen göttlichen Geist stellt Paulus dar als einen *νομος*, um ihn gegensätzlich zu parallelisiren zunächst mit dem *νομος ἁμαρτιας* im Menschen, sodann mit dem alttestamentlichen Gesetz, unter dem es so weit gekommen ist, daß der Mensch

offenbar und bewußterweise unter der ἁμαρτια und dem θανατος gestanden, und welches in keinem Fall vermögend war, die Macht der ἁμαρτια und des θανατος aufzuheben. Was dem Gesetz unmöglich war, das ist durch die Erlösung in Christo geschehen, V. 3. Den lebengebenden Geist führt das Christenthum mit sich, so daß jeder an das Evangelium Glaubende diesen Geist hat, 7, 6. Gal. 3, 2—5. 4, 6. In Christo sind die Christen durch den Glauben versiegelt worden mit dem heiligen Geist der Verheißung als dem Unterpfand des ewigen, die volle Erlösung in sich schließenden Erbes, Ephes. 1, 13 f., und so ist es auch das Eigenthümliche des Christenthums, daß durch den Tod Christi Juden und Heiden mit einander vereinigt in Einem Geiste den Zutritt haben zum Vater, Ephes. 2, 18. Das Christenthum gibt diesen belebenden Geist, sofern es eine thatsächliche Offenbarung der δικαιοσυνη θεου ist, 2. Cor. 3, 9. Gal. 3, 21 f., es befreit vom Fluch und vom Joch des Gesetzes, Gal. 3, 13. Die zwei Begriffe: δικαιοσυνη θεου und Lebendiggemachtseyn durch den Geist hängen ganz nothwendig innerlich zusammen. Wenn nun Paulus sagt, das Christenthum sey göttliche Kraft, so versteht er eben das darunter, daß man durch das Christenthum des Heils theilhaftig werde, indem man die δικαιοσυνη θεου und das wahre Leben empfange. Im Christenthum liegt die Kraft zu diesen beiden.

b) Das Christenthum wird von Paulus auch als göttliche Weisheit betrachtet (namentlich im ersten Corintherbrief); es ist die Offenbarung des in sich allerweisesten göttlichen Rathschlusses zum Heil der Menschen, 1. Cor. 2, 7—12. Ebendaher ist sein Inhalt einerseits an und für sich ein weiser Inhalt, in welchem sich die absolute, göttliche Weisheit kundgibt, andererseits ein Inhalt, welcher den, der daran glaubt, weise macht, ihn das Verhältniß der Menschen zu Gott, ja das ganze Verhältniß der Welt zu Gott und Gottes zu der Welt im rechten, göttlichen Licht anschauen lehrt und den rechten Weg zum Heil dem Einzelnen und der Gesammtheit der Menschen zeigt. Paulus betrachtet deßwegen das Christenthum als göttliche Weisheit, weil die Korinther als Hellenen auf Weisheit sehen, nach Weisheit trachten, 1. Cor. 1, 22. Für sich selbst konnten sie das Christenthum nicht als Weisheit ansehen, aber wenn sie wirklich im Glauben auf dasselbe

eingegangen sind, sollen sie es in Wahrheit als ächte göttliche Weisheit erkennen. Die Weisheit steht im Gegensatze gegen die menschliche, 1. Cor. 2, 4. 6. Sie liegt ἐν μυςηριῳ, in dem zuvor unbekannten, aber durch Christus geoffenbarten göttlichen Rathschluß der Gnade, der sich den ἀρχοντες του αἰωνος τουτου verbarg, 2, 8. 9., den Christen aber geoffenbart ist durch den Geist von Gott, V. 12., der sich im Gegensatze gegen den Geist der Welt erprobt, dessen Mittheilung aber nicht dem natürlichen, sondern nur dem von Gott geleiteten Geist verständlich ist. Paulus geht aber von diesem Gesichtspunkt nicht blos im ersten Corintherbrief aus, sondern auch in den Briefen an die Epheser und Colosser. Auch in diesen Briefen hatte es der Apostel mit Leuten zu thun, welche ihm mit der Anmaßung einer höheren Weisheit gegenüberstanden, und zwar hier zusammenhängend mit der gnostisirenden Geistesrichtung, welche in Kleinasien gegen das Ende der paulinischen Laufbahn mehr hervortrat. Darum hebt Paulus die Weisheit in Christo so nachdrücklich hervor: im Christenthum sind alle Geheimnisse der Weisheit und des Wissens vorhanden, zunächst verborgen, aber so, daß sie immer mehr dem Glaubigen aufgedeckt werden, Col. 2, 3. vgl. V. 8. Auf denselben Begriff führt auch Ephes. 3, 8—11., und zwar eben wie 1. Cor. 2, 7—12., mit besonderer Rücksicht auf den Erlösungsrathschluß Gottes, namentlich sofern derselbe alle Menschen, auch die Heiden, umfaßt. Ebenso Röm. 11, 33—36. Göttliche Weisheit ist das Christenthum, weil es göttliche Kraft ist, weil es die belebende und rechtfertigende Kraft für die Sünder hat, weil es die Menschen zum Heil führt, auf eine Weise, die kein Mensch erdenken konnte, die allein auf dem weisen ewigen göttlichen Rathschluß beruht.

c) Was nun Paulus nach dem Bisherigen dem Christenthum vindicirt hat — daß es sey göttliche Kraft und göttliche Weisheit — das ist das Christenthum eben insofern, als Christus selbst θεου δυναμις και θεου σοφια ist, 1. Cor. 1, 24. Christus ist das lebendige Princip des Christenthums, dem diese Prädikate zukommen, 2. Cor. 3, 13 f. 1. Cor. 15, 45. Deßwegen hat Paulus seine eigene Bekehrung und Erleuchtung damit bezeichnet, daß Gott ihm seinen Sohn innerlich geoffenbart habe, Gal. 1, 16. Der Glaubige hat

es nicht zu thun blos mit einem von außen ihm entgegentretenden Wort, obgleich allerdings durch die ἀκοη πιστεως der Glaube vermittelt wird, Gal. 3, 2. — das, womit der Mensch im Glauben in Gemeinschaft tritt, ist eben der lebendige Christus selbst, der nun im Glaubigen lebt, Gal. 2, 20., und in welchem der Glaubige die Gerechtigkeit hat, V. 21. Wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein, Röm. 8, 9. Durch die Versöhnung, welche Christus vermittelt hat, wird Alles neu, so daß wer in ihm ist, eine neue Kreatur ist, 2. Cor. 5, 17. Alle Theilnahme am Christenthum schließt in sich das Gleichgestaltetwerden dem Bild Jesu Christi, auf daß er sey der Erstgeborene unter vielen Brüdern, Röm. 8, 29. So muß Paulus auf das Wesen der Person Christi eingehen, und da sind es nun zwei Momente, die Paulus vorzüglich aushebt und die uns zurückführen auf die Art seiner Berufung: der Begriff Christi als des Sohnes Gottes, Gal. 1, 16. 4, 4—6., durch den alle Gotteskindschaft den Menschen vermittelt wird, der das Gesetz mit seinem Buchstaben aufhebt, und sodann der Begriff Christi als des göttlichen Lebensprincips, durch welches die Neubelebung für uns vermittelt wird.

So ist im Christenthum etwas ganz Neues gegeben, was das Gesetz nicht in sich hatte, Röm. 8, 3., was gar nicht innerhalb des vom ersten Urmenschen ausgegangenen Gesammtlebens enthalten ist, Röm. 5, 12 ff. 1. Cor. 15, 45. Es besteht also ein Gegensatz zwischen dem Christenthum und dem vorchristlichen Zustand, in und außerhalb dem Gesetz. Alles, was selbst die alttestamentliche Oekonomie enthält, gehört zu den στοιχεια του κοσμου, Gal. 4, 1—5. Col. 2, 20., die Juden waren Kinder des Zorns wie die Heiden, Ephes. 2, 3. Von dieser Seite betrachtet führt der Alte Bund über das adamitische Gesammtleben nicht hinaus, gehört zum A B C des κοσμος, zur Elementarreligion.

2. Je mehr nun aber Paulus in den Unterschied des Christenthums vom Alten Bunde einging, desto klarer wurde auch der Zusammenhang des Christenthums mit dem Alten Bunde dargestellt.

Im Allgemeinen wird dieses positive Verhältniß so ausgedrückt, daß die Verheißungen des Alten Bundes in Christo erfüllt

seyen, sie sind in ihm Ja und Amen d. h. bejaht und in ihrer Wahrheit dargestellt, 2. Cor. 1, 20. Das Evangelium selbst ist im Alten Bunde vorausverheißen als Evangelium vom Sohn Gottes, Röm. 1, 2. Wenn daher Paulus da, wo er das Christenthum dem Alten Bunde entgegensetzt, sagt, daß durch das Evangelium der Mensch gerecht werde *χωρις νομου*, Röm. 3, 21., so ist das nicht so zu verstehen, als ob das Gesetz gar keine Beziehung gehabt hätte auf das Evangelium und auf das, was dasselbe gibt, aber es ist damit gesagt, daß das, was das Evangelium gibt, von dem Einzelnen empfangen werden kann unabhängig vom Gesetz. Aber der Apostel gibt uns auch speziellere Darlegungen dieses positiven Verhältnisses des Evangeliums zum Alten Bunde. Das was im Evangelium als Hauptsache dargeboten wird, ist im Alten Testamente theils angedeutet oder angekündigt, theils vorbereitet. Dieß ist bei Paulus

a) Die *δικαιοσυνη ἐκ πιστεως*. Dieselbe wird durch das Evangelium geoffenbart, bezeugt von dem Gesetz und den Propheten, Röm. 3, 21., also vom Alten Bunde nach seinen beiden Seiten, und zwar

α) insofern, als eine Gerechtigkeit aus Glauben im Alten Bunde, theils überhaupt anerkannt, Röm. 1, 17. Gal. 3, 11., theils insbesondere in Beziehung auf Abraham als den ersten und darum vorzüglichen theokratischen Genossen des Alten Bundes in vorzüglicher Weise wirklich geworden war, Röm. 4, 3. Gal. 3, 6., und als eben im Hinblick auf eine künftige Rechtfertigung der Heiden im Glauben dem Abraham die Verheißung gegeben war, Gal. 3, 7—9. 14—18. 29. Röm. 4, 23 f.;

β) sofern das Gesetz den erziehenden Zweck hatte auf Christum als den Vermittler der Glaubensgerechtigkeit vorzubereiten, Gal. 3, 19—25. 4, 1—6., denn das Gesetz sollte dazu dienen, das Bewußtseyn der Sünde, also der Erlösungsbedürftigkeit in den Menschen zu entwickeln, Gal. 3, 19. 22. Röm. 3, 20. 5, 20., insofern sey das Gesetz ein *παιδαγωγος εἰς χριστον*, Gal. 3, 24., für den noch in der Unmündigkeit stehenden Erben, der noch unter den erziehenden Aufsehern steht, Gal. 4, 1 ff. Somit ist das Gesetz, weil es das Bewußtseyn der Sünde in den Menschen entwickelte, die göttliche Vor-

bereitungsanstalt auf Christum, sowie auf der andern Seite in der Prophetie und in der typischen prophetischen Geschichte des Alten Bundes die Vorandeutung desselben Heilswegs lag, der durch Christum eröffnet wurde, Gal. 4, 22 ff. 1. Cor. 10, 1 ff.

b) Christus und das durch ihn gestiftete Verhältniß der Menschen zu Gott ist durch das Statutargesetz als durch ein Schattenbild (das unvollkommene, wesenlose Bild des Zukünftigen) vorgebildet, Col. 2, 17. vgl. Hebr. 10, 1. Das was durch das Schattenbild vorgebildet ist, kommt zur Wirklichkeit erst durch die Erscheinung Christi und durch sein Werk.

c) Das ewige Leben ist im Alten Bunde verheißen, Tit. 1, 2., wird aber erst durch die Wahrheit in Christo den Menschen zu Theil; hier zunächst als Gegenstand der Hoffnung.

So ist, was im Neuen Bunde die Hauptsache ist, im Alten theils angedeutet, theils vorbereitet. Ja selbst die Berufung des alten Volkes Gottes zum theokratischen Verhältniß mit Gott ist etwas so ernstlich Gemeintes, Röm. 9, 1—5., daß dieses Volk, aber freilich nach seinen ächten, dem theokratischen Verhältniß entsprechenden Gliedern, den heiligen Baum darstellt, in den die zum Heil in Christo berufenen Heiden erst eingepfropft werden müssen, Röm. 11, 16 ff., und daß, weil Gottes Rathschlüsse und Gottes Berufung keiner Reue unterworfen sind, V. 29., auch das alttestamentliche theokratische Volk noch zu Christo gerettet werden wird, V. 25—29. — Paulus lehrt also einen Zusammenhang des Alten Bundes mit dem Evangelium, aber nicht so, daß Jeder, der das Evangelium empfangen wollte, durch den Alten Bund hindurchgehen müßte. Allerdings vor der Fülle der Zeit mußte Gesetz und Prophetie da seyn, aber jetzt kann man am Evangelium theilnehmen ohne zunächst ein Genosse des Alten Bundes zu werden.

3. So läßt sich schon hier der Charakter der paulinischen Lehre erkennen. Paulus geht weit mehr zurück auf das Princip, als Petrus und Jakobus. Er zeigt, daß das alttestamentliche Gesetz die δικαιοσυνη nicht gewirkt hat, und warum es dieselbe nicht wirken konnte, daß aber und warum das, was dem Gesetz unmöglich war, durch Christus wirklich geworden ist und wirklich wird.

So muß er nicht nur auf die wirkliche Sünde der Juden eingehen, sondern auch auf die Wurzel der wirklichen Sünde, auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen und dieser gegenüber auf die Unmacht und das Todbringende des Gesetzes. Insofern haben wir durch den Standpunkt des Paulus eine Lehre von der Sünde zu erwarten, die viel entwickelter ist, als die des Jakobus und des Petrus. Und so mußte die große Grundlage seiner ganzen Lehre eine anthropologische seyn. Zugleich aber mußte er in der zweiten Beziehung auf die positiven Wirkungen des Christenthums in ihrer Eigenthümlichkeit eingehen, darum auf das eigenthümliche Wesen Christi. Nicht nur mußte er das ganze Werk Christi und damit die verschiedenen Phasen der geschichtlichen Erscheinung Christi darstellen, er mußte auf das Wesen der Person Christi selbst geflissentlich zurückgehen und zeigen, wie hier nun gerade das sich findet, was dem Gesetz abging: die lebendigmachende Kraft. Und wenn im Verlauf der evangelischen Verkündigung irgend eine Geneigtheit in den Gemeinden hervortritt, die Mittlereigenschaft und mithin das Erlösungswerk irgend in andern Subjekten zu suchen als in Christo, so muß darauf ausgegangen werden zu zeigen, wie nur in Christo die Kraft der Neubelebung enthalten seyn kann.

4. Zugleich ist uns aber schon jetzt offenbar, wie diese Ansicht sich bei Paulus historisch begründete, vgl. §. 49. Sowohl vor seiner Bekehrung als nach derselben fragte Paulus nach der δικαιοσυνη vor Gott. Aber der Unterschied war nun der, daß er die δικαιοσυνη vor seiner Bekehrung vergebens gesucht, jetzt aber wirklich gefunden hatte, daß er sie zuvor gesucht im Gesetz, jetzt aber gefunden hatte im Glauben an Jesum Christum. In seinem vollen Unterschied vom Gesetz erfaßte daher Paulus das Evangelium, welches ihm hinfort nichts Anderes war, als die thatsächliche Verwirklichung der vom Gesetz unabhängigen Gerechtigkeit vor Gott. Mit dieser Lehre von der δικαιοσυνη verband sich nun in seinem Bewußtseyn auf's Engste die Lehre von der Person und vom Werke Christi. Die wahre δικαιοσυνη war ihm das Werk Christi, durch Versöhnung und Geistesmittheilung zu Stande gekommen und eine neue Epoche begründend in der Menschheit. Dieser Christus war Jesus von Nazareth, nicht

mehr blos der am Kreuz Hingerichtete, sondern wie dieser ihm nun lebendig und verklärt erschienen war, der Auferstandene und in den Himmel Erhöhte, der gestorben war zur Versöhnung der Menschen, Christus der Herr.

Wie er diesen Standpunkt gewonnen, haben wir §. 49. gesehen. Die Selbstständigkeit, die er hienach hatte, ergibt sich auch aus dem Inhalte seiner Briefe. Er selbst macht sie ausdrücklich geltend. Er weiß, daß nicht nur der Inhalt seiner Lehre eine durch den Geist enthüllte göttliche Weisheit ist, 1. Cor. 2, 6—12., sondern auch die Darstellung geschehe nicht in Worten, welche menschliche Weisheit lehre, sondern mit solchen, die der göttliche Geist lehre, indem er es sich selbst zuschreibt ein πνευματικος zu seyn, und eben daher den νους Christi inne zu haben, V. 16.; deßwegen fordert er auch zum richtigen Verständniß seiner Lehre solche Personen, welche selbst auch den Geist haben, V. 14 f. Aber wie er durch die große Offenbarung Christi die ihm zu Theil geworden, überwältigt und so sein Glaube aus den tiefsten Gegensätzen herausgeboren war, so verband er nun mit dem großen Alles in einer Einheit umfassenden Geistesblick als dem innern Quellpunkte seiner Ueberzeugung, eine solche dialektische, successive Analyse, wie sie eben jene Gegensätze zurechtlegen und vermitteln mußte, vgl. §. 49. Und ferner so wenig die discursive und didaktische Entwicklung seiner Lehrsätze, die ihm so eigenthümlich ist, den mittelbaren Geistesblick ausschließt, so schließt auch diese Form seines vom göttlichen Geist beseelten und erleuchteten Bewußtseyns nicht aus; einmal: gewisse historische Erkenntnisse von Christi geschichtlicher Erscheinung und Christi geschichtlich überliefertem Wort und sodann einzelne Offenbarungen, die ihm im Verlauf der Zeit zu Theil wurden. Was das Erste betrifft, so war Paulus nicht ausgeschlossen von dem Kreis der geschichtlichen Mittheilungen, die über Christi Person und Leben, wie über Jesu Christi Wort und Lehre unter den wohl unterrichteten Christen verbreitet waren. Darum war Paulus sich bewußt, daß er das Wort der Heilsbotschaft seinen Gemeinden ganz in Uebereinstimmung mit der gemeinsamen apostolischen Heilsbotschaft verkündigt habe, 1. Cor. 15, 1 ff., insbesondere in Bezug auf die Auferstehung Jesu Christi und das, was ihr vorherging,

Er beruft sich dabei auf die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen des Auferstandenen, denen er dann auch die ihm zu Theil gewordene hinzufügt, V. 8. So finden wir denn auch Worte des Herrn selbst von Paulus in seinen Vortrag aufgenommen, zum Theil mit ausdrücklicher Berufung darauf, 1. Cor. 7, 10. 1. Theff. 5, 2. Apg. 20, 35., zum Theil aber auch ohne daß er sich dabei ausdrücklich auf den Herrn beruft, Röm. 12, 14. Ueberdieß aber macht Paulus Mittheilungen, bei welchen er sich auf ein Wort des Herrn beruft und erklärt, daß, was er hier mittheile, zuvor ein verborgener Gegenstand gewesen sey, mithin ein eben ihm offenbar gewordener und jetzt durch ihn enthüllter, 1. Theff. 4, 15. 1. Cor. 14, 37. Röm. 11, 25. 1. Cor. 15, 51. Gal. 2, 2. So müssen wir wohl auch am ehesten, 1. Cor. 11, 23. erklären, wenn wir auch 15, 3. auf die historische Mittheilung beziehen. — Daß Paulus auch außerordentlicher göttlicher Offenbarung sich theilhaft wußte, das sehen wir aus 2. Cor. 12, 1 ff., vgl. Apg. 22, 17.

Aus dem Allem bestätigt sich, daß Paulus der selbstständige, originale Lehrer ist, in welchem die eigenthümlichen christlichen Lehrdarstellungen, die wir in seinen Briefen vorfinden, ihren ersten Ausgangspunkt hatten. Aber es war ein tiefes Bedürfniß der jungen Gemeinde, welches in seiner Person seine Erfüllung fand. Nicht nur die äußeren Verhältnisse, sondern der innere Gehalt der christlichen Wahrheit selbst drängten gewaltig die Schaale vollends zu zerbrechen, und das Christenthum in seiner vollen Selbstständigkeit zu begreifen. Daher er denn auch weit und breit einen Kreis von einzelnen Schülern und Gehilfen, und von Gemeinden fand, die an ihn sich anschlossen, als an den, von welchem ihre christliche Anschauungsweise ausging; weßhalb er auch mit Nachdruck sagt: *κατα το εὐαγγελιον μου*, Röm. 2, 16. 16, 25. 2. Tim. 2, 8., und dabei von diesem Evangelium sagt, es sey ihm durch die Offenbarung Jesu Christi mitgetheilt worden, Gal. 1, 6 f. 12.

3. Der Grundbegriff und die Gliederung der paulinischen Lehre.

§. 74.

Der Grundbegriff der paulinischen Lehre, die *δικαιοσυνη*, bezieht sich auf das sittliche Verhältniß des Menschen zu Gott und befaßt daher die rechte Beschaffenheit desselben vor Gott, in welcher die *ζωη*, das *ζην*, miteingeschlossen ist. Die Norm derselben ist der Wille und das Urtheil Gottes, und zwar, sofern bei Paulus dieser Begriff in dem alttestamentlichen Boden wurzelt, der *νομος*, in der Art, daß die *δικαιοσυνη* theils eine vollkommene Gesetzeserfüllung in sich begreift, theils die thätige Anerkennung dieser Gesetzeserfüllung von Seiten Gottes, und zwar nach Gebühr und Verdienst. Dagegen wer das Gesetz übertritt, ermangelt dieser Gerechtigkeit, ist in der *ἀδικια* und *ἀνομια* und darum unter der *ἁμαρτια* und *καταρα* befangen und kann der *δικαιοσυνη* hinfort nicht anders theilhaftig werden, als wofern Gott aus Gnaden ihm dem Sünder die *δικαιοσυνη* beilegt, zurechnet und sie ihm als unverdientes Geschenk ertheilt, was dem Evangelium zufolge mittelst des Glaubens an Jesum Christum geschieht. Dadurch begründet sich nun eine doppelte Modifikation des Begriffs der *δικαιοσυνη*:

1) die eigene Gerechtigkeit, auf der Gesetzeserfüllung beruhend,

2) die von Gott durch Zurechnung und Geschenk ertheilte, welche auf dem Glauben an Jesum Christum beruht.

Dieser Grundbegriff der paulinischen Lehre wurzelt in der Lehre Jesu selbst, wie sie hauptsächlich von den Synoptikern dargestellt ist, bezeichnet wesentlich das Charakteristische der paulinischen Lehre überhaupt und insbesondere den sittlichen Geist derselben und beherrscht im Wesentlichen den ganzen Inbegriff der paulini-

schen Lehre, obgleich dieser Begriff nicht in allen Briefen des Apostels an die Spitze tritt.

Von diesem Grundbegriffe aus zerfällt, sofern die δικαιοσυνη von dem für sich betrachteten Menschen negirt und nur von dem an Jesum Christum glaubenden prädicirt wird, die Lehre des Apostels in zwei Haupttheile, deren Inhalt in den Sätzen liegt:

A. alle Menschen für sich, ohne Christus, ermangeln der δικαιοσυνη θεου;

B. kraft des Evangeliums von Jesu Christo als der thatsächlichen Offenbarung der δικαιοσυνη θεου haben alle an Jesum Christum Glaubenden die δικαιοσυνη θεου, unabhängig vom Gesetze.

1. Den Begriff der δικαιοσυνη finden wir bei Paulus überall, obgleich er in einem Theil der Briefe mehr den Vordergrund beherrscht als in den andern, je nach Zweck und Veranlassung der Briefe. Am meisten tritt dieser Begriff als der Alles beherrschende Grundbegriff auf in denjenigen Briefen, welche geradezu gegen die pharisäisch-judaistische Richtung kämpfen. Vor Allem ist daher dieser Begriff das Thema im dogmatischen Theil des Römerbriefs, 1, 17. 3, 22. 25. vgl. 5, 17. 21. 6, 16. 20. 8, 10. 9, 30 f. 10, 3—6. 10. 4, 3. 5. 9. 11. 22. Sofort kommt der Galaterbrief in Betracht, 2, 21. 16. 3, 21. 6., wo sich dieser Begriff auch als Grundbegriff ergibt. Aus den Korintherbriefen gehört hieher 1. Cor. 1, 30. 2. Cor. 3, 9. 5, 21. Unter den späteren Briefen tritt er im Philipperbrief, 3, 6. 9. vgl. 1, 11., wieder als Hauptbegriff eben auch in der Polemik gegen judaisirende Irrlehrer auf, unter den Pastoralbriefen insbesondere in dem an Titus, 3, 5. 7., ganz in der Weise der älteren Briefe. Die Briefe an die Epheser und Kolosser haben es mit einem anderen Gegensatze zu thun, daher der Begriff nur selten und mehr in ethischer Bedeutung auftritt, Ephes. 4, 25. 5, 9., ähnlich in den Timotheusbriefen, 1. Tim. 1, 9. 6, 11. Gleichwohl sind wir ganz im Rechte, den Begriff als Grundbegriff voranzustellen, da dieß der Apostel selbst

gethan hat, wo er seine Lehre am ausführlichsten und eigenthümlichsten darstellte, und da es in seiner Stellung gegen das Judenthum liegt.

Die *δικαιοσυνη* bezieht sich auf das sittliche Verhältniß des Menschen zu Gott. *Δικαιος* hat nach der Etymologie des Aristoteles Beziehung auf ein zwischen Mehreren stattfindendes Verhältniß und bezeichnet die diesem Verhältniß angemessene Beschaffenheit, daß ein Subjekt seinem Verhältniß zu andern Subjekten gerecht wird. Aristoteles leitet es ab von *διχα*, also *δικαζειν* = in zwei Theile theilen, welche gleich sind, *δικαςης* = bipartitor, daher er im Begriffe des *δικαιος* die zwei Seiten des *ισον* und des *νομικον* unterscheidet, und derselbe immer ein Verhältniß zwischen Mehreren voraussetzt, welchem der *δικαιος* entspricht, das denn bald allgemeiner, bald besonderer Natur seyn kann. Aber von diesem Boden des klassischen Worts müssen wir nun hinübersehen auf das biblische Gebiet. צדק weist in der Wurzel die Bedeutung: Gerade seyn, dann sittlich Wahrheit, Güte, vorzüglich aber Gerechtigkeit. Das Eine Grundverhältniß des Menschen ist nun im Alten Testament sein Verhältniß zu Gott. Von diesem leitet sich jedes andere Verhältniß ab. Daher ist hier *δικαιος* der, welcher dem sittlichen Verhältniß zu Gott entspricht, in so fern *δικαιοσυνη* die Rechtsbeschaffenheit, Rechtschaffenheit im Verhältniß zu Gott. In unsrem Verhältniß zu Gott ist Gottes Wille die Norm, wornach dasselbe gestaltet werden soll; nicht auf unser Urtheil über unsre Angemessenheit zum göttlichen Willen, sondern auf Gottes allein wahrhaftes, untrügliches Urtheil kömmt es an. Insofern ist das religiöse Verhältniß ein wesentlich sittliches Verhältniß der Abhängigkeit und der Gemeinschaft, das, wenn es auf adäquate Weise realisirt ist, durch *δικαιοσυνη* bezeichnet wird, und welchem dann das theokratische Bürgerrecht mit allen seinen Segnungen entspricht. Der Grundbegriff der *δικαιοσυνη* hat das Eigenthümliche, daß er sowohl in dem alttestamentlichen Boden wurzelt als in dem neutestamentlichen. Er ist das Band, welches Saulus, den Mann des Gesetzes, und Paulus, den Mann des Glaubens, verbindet. Auf alttestamentlichem Boden ist das religiöse Verhältniß speciell bestimmt zu einem theokratischen Verhältniß, zu dem Verhältniß eines Bundes zwischen Gott und den Israeliten. Die Angemessenheit des Subjekts zu diesem Bund ist

δικαιοσυνη, auf Seiten des Menschen und auf Seiten Gottes. Dieß finden wir nun auch hier übergetragen; wer wahrhaft δικαιος ist, ist δικαιος παρα τῳ θεῳ, Röm. 2, 13. Sein Anerkennungsakt heißt δικαιουν, Röm. 2, 13. 3, 26. 28. 30. Und sofern nun bei Paulus der Begriff der δικαιοσυνη auf alttestamentlichem Boden wurzelt, ist der νομος θεου, und zwar der alttestamentliche νομος, die Norm der δικαιοσυνη, in der Art, daß die δικαιοσυνη nach dem Bisherigen theils eine vollkommene Gesetzeserfüllung in sich begreift, δικ. ἐκ νομου, Gal. 3, 21., ἐξ ἐργων νομου, Röm. 9, 32., durch ἐργαζεσθαι τον νομον, Röm. 4, 4., theils die thätige Anerkennung dieser Gesetzeserfüllung von Seiten Gottes, und zwar nach Gebühr und Verdienst, Röm. 4, 4. In diesem Fall erfüllt das Subjekt den νομος θεου, wie er es verlangt als ein ἐμμενειν ἐν πασι τοις γεγραμμενοις, Gal. 3, 10. — eine Erfüllung durch ἐργα τα ἐν δικαιοσυνῃ, Tit. 3, 5. vgl. Röm. 3, 20. 28. Gott erkennt dem Subjekt die δικαιοσυνη zu κατα ὀφειλημα, Röm. 4, 4. Dagegen wer nun das Gesetz übertritt, nicht ποιητης του νομου, Röm. 2, 13., sondern παραβατης ist, V. 25., wer nicht bleibt in allem dem, was geschrieben ist im Buch des Gesetzes, es zu thun, Gal. 3, 10., der ermangelt dieser Gerechtigkeit, Röm. 2, 13. 25. 27., wer zu denen gehört, ὁσοι ἡμαρτον, 2, 12. 3, 23., ist nicht δικαιος παρα τῳ θεῳ, V. 13., sondern befangen in der ἀδικια, 1, 18. 6, 13. oder in der ἀνομια, 2. Cor. 6, 14., ist der gerechten Strafe Gottes unterworfen, oder ὑποδικος τῳ θεῳ, Röm. 3, 19., oder ὑφ᾽ ἁμαρτιαν, d. h. unter der Macht der Sünde, Röm. 3, 9., sofern die Sünde auf ihm lastet mit der Schuldigkeit, von seiner Seite eine Genugthuung durch Strafe zu geben, daher ὑπο καταραν, Gal. 3, 10.; er ist Gegenstand der κατακρισις, 2. Cor. 3, 9., hat auf sich das κατακριμα, Röm. 8, 1., er wird verurtheilt werden und verloren gehen, Röm. 2, 12. Das Alles drückt die mit der Schuld verbundene Strafe aus, im Gegensatz zu der δικαιοσυνη als der Eigenschaft dessen, der von Gott als rechtschaffen im Verhältniß zu ihm erkannt wird.

Der Mensch ermangelt also der δικαιοσυνη, und soll er derselben je theilhaftig werden, so ist das nicht anders möglich, als wofern Gott aus Gnaden, nicht nach Gebühr und Verdienst, Röm. 4, 4.

nach der Norm der freien Gnade, der Liebe, die sich des unglückseligen Sünders annimmt, dem Sünder die δικαιοσυνη zurechnet, Röm. 4, 3. 5. 9. 11. 22. Gal. 3, 6., und sie ihm als unverdientes Geschenk ertheilt, Röm. 5, 17., ihn also geschenksweise für gerecht erklärt, Röm. 3, 24. Dieß geschieht kraft des Evangeliums nur mittelst des Glaubens an Jesus Christus, Röm. 3, 22—31. 9, 30—32. 10, 6. Phil. 3, 9.

Hiernach gestaltet sich der Begriff der δικαιοσυνη zweifach: 1) die eigene, auf eigener Gesetzeserfüllung beruhende Gerechtigkeit ist δικαιοσυνη ἐμη, ἡ ἐκ νομου, Phil. 3, 9., ἰδια δικαιοσυνη, Röm. 10, 3., die Gesetzesgerechtigkeit, Röm. 10, 5. Von dieser gilt der Satz Gal. 2, 21.: ἀρα Χριστος δωρεαν ἀπεθανεν; sie kommt ἐξ ἐργων νομου, Röm. 3, 20. 9, 32. Tit. 3, 5. Dagegen 2) die Glaubensgerechtigkeit, δικαιοσυνη πιστεως, Röm. 4, 13. 10, 6., wird ἐκ πιστεως und εἰς πιστιν geoffenbart und realisirt, Röm. 1, 17. (wo ganz sicher die δικαιοσ. θεου nicht Eigenschaft Gottes ist — als solche kommt sie überhaupt blos einmal, Röm. 3, 26., vor — sondern Eigenschaft des Menschen, welche von Gott kommt, und zwar nicht als ethische Eigenschaft, sondern als Gerechtfertigtseyn, vgl. §. 82.). Sie ist, subjektiv betrachtet, gewirkt durch den Glauben und ist ertheilt im Glauben. Der Glaube ist der fortdauernde Träger dieser δικαιοσυνη, (die beiden Zusätze ἐκ πιστεως und εἰς πιστιν können weder einzeln noch zusammen zu δικαιοσυνη gezogen werden, sondern nur beide zugleich zu ἀποκαλυπτεται, aber so daß dieses als reale Offenbarung, wirkliche Erweisung des Gerechtfertigtseyns gedacht wird). Diese Gerechtigkeit ist, wie sie nicht aus dem Gesetz kommt, überhaupt nicht gewirkt worden durch das Subjekt, durch seine Selbstthätigkeit, sondern sie ist durch den Glauben gewirkt und zwar durch Zurechnung und Geschenk ihm ertheilt, nicht nach Gebühr und Verdienst, also durch die freie göttliche Gnade, Ephes. 2, 8. Röm. 4, 4. Tit. 3, 5. Eben daher ist diese Gerechtigkeit nicht unsre eigene, sondern die Gerechtigkeit Gottes, δικαιοσυνη θεου, Röm. 1, 17. 3, 21 f., sofern sie in diesem prägnanten Sinn von Gott kommt, und es gibt nur Eine Vermittlung dieser Gerechtigkeit, nämlich den Glauben an Christus, den Versöhner, Röm. 3, 21—26.

Wo nun die δικαιοσυνη wahrhaft ist, da ist auch Leben, als Lebenskraft und Lebensbefriedigung. Daß dieser Begriff des Lebens oder der σωτηρια mit dem der δικαιοσυνη bei Paulus wesentlich zusammenhänge, so daß der Eine ohne den andern nicht seyn kann, ist leicht zu zeigen. Schon Röm. 1, 17. ist es deutlich, denn Paulus beruft sich auf Hab. 2, 4. vgl. Gal. 3, 11., sodann Röm. 8, 10. Gal. 3, 21. 2. Cor. 3, 4—11. Röm. 5, 17 f. Bezieht sich die δικαιοσυνη auf das sittliche Verhältniß des Menschen zu Gott, und ist sie da, wo der Mensch diesem Verhältniß angemessen ist, so ist das der Gegensatz gegen den Stand der Sünde, wo aber Sünde ist, da ist Tod; wo nun an die Stelle der ἁμαρτια die δικαιοσυνη tritt, da muß Leben werden. Dieß ist so wahr, daß die ζωη nicht nur wirklich da ist bei denen, welche die Glaubensgerechtigkeit empfangen haben, sondern daß sie auch da vorhanden wäre, wo die δικαιοσυνη als eine vollkommene Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes da wäre, Röm. 1, 17. Das Subjekt fände nach dem Alten Bunde seine Anerkennung subjektiv im Gewissen, objektiv im Gesetz und seinen Verheißungen, wie es sie im Neuen Bunde subjektiv auch im Gewissen, aber dem durch den heiligen Geist bestimmten, Röm. 8, 16., objektiv im göttlichen Wort dieses Bundes hat. Diese Zusammengehörigkeit von δικαιοσυνη und ζωη ist wichtig bei Paulus, denn nicht in allen seinen Briefen tritt die δικαιοσυνη an die Spitze, vielmehr da, wo er nicht die pharisäisch-judaistische Richtung bekämpft, sondern eine andere, namentlich eine theosophisch-judaistische, da tritt der Begriff des Lebens in den Vordergrund; aber man sieht auch in diesen Briefen, daß der Begriff des Lebens und des Heils immer eine sittliche Grundlage hat. Dieß erhellt namentlich aus dem Epheserbrief.

2. Dieser paulinische Grundbegriff der δικαιοσυνη hat

a) seine Wurzel in der Lehre Jesu, wie sie hauptsächlich von den Synoptikern dargestellt wird. Während die Reden, welche Johannes aufbewahrt hat, mehr den Begriff des Lebens zum Hauptbegriff machen, ist es der Lehrkreis der Synoptiker, in welchem wir die Reden des Herrn haben, wo der Begriff der Gerechtigkeit hauptsächlich hervortritt. Am auffallendsten ist dieß in der Bergrede bei

Matthäus. Der paulinische Grundbegriff hat seine Wurzel in der Lehre Jesu; nämlich

α) in der Art und Weise, wie der Herr selbst diesen Grundbegriff behandelte, indem er ihn theils voranstellte, theils im Gegensatz gegen die herrschende Vorstellung von einer bloß äußerlichen und auf eigener Thätigkeit beruhenden Gerechtigkeit betonte, Matth. 6, 33. 5, 20. 6. Luk. 18, 9. Er stellte die Gerechtigkeit als Hauptziel alles geistlichen Strebens dar und zwar als ein solches, welches man als gegeben empfangen müsse, Matth. 5, 6., er zeigte den Selbstgerechten, daß man nur auf dem Weg der Buße und des heilsbegierigen Verlangens nach der verzeihenden Gnade Gottes könne gerechtfertigt werden, Luk. 18, 14. 16, 15. Dieß hängt zusammen

β) mit dem sittlichen Geist der Lehre Jesu überhaupt. Er faßte das Verhältniß des Menschen zu Gott als ein sittliches auf, wobei es darauf ankommt, ob der Mensch vor Gott gerecht ist, und lehrt nun insbesondere eine Erlösung im sittlichen Sinn des Worts, eine Erlösung von Sünde und Tod, wornach der Mensch nicht an sich, sondern nur durch die erlösende Gnade vor Gott gerecht seyn kann — eine Wahrheit, auf welche sich alle antipharisäischen Vorträge Jesu, insbesondere aber viele Elemente im Evangelium Lucä beziehen (namentlich Luk. 15.). Es ist daher ganz unrichtig, daß die Synoptiker eine Werkgerechtigkeit lehren.

b) In derselben Hinsicht ist der Grundbegriff der δικαιοσυνη charakteristisch bezeichnend für den sittlichen Geist des Paulus, wie er sich darstellt im Unterschied von einer bloß spekulativen und einer auf Selbstgerechtigkeit beruhenden Lehre. Dieser sittliche Geist gibt sich zwar auch da zu erkennen, wo die subjektive Religiosität und das Heil als Resultat der Erlösung in dem Grundbegriff des Lebens aufgefaßt wird; denn überall, wo dieß geschieht, von Paulus oder von andern neutestamentlichen Schriftstellern, ist diese ζωη immer als eine ethische ζωη verstanden; aber Paulus entwickelt es besonders deutlich, daß die ζωη nur da ist, wo δικαιοσυνη stattfindet, er redet von einer δικαιωσις ζωης, Röm. 5, 18., und das Resultat der erlösenden Gnade, die das Geschenk der δικαιοσυνη gibt, wird von ihm kurzweg ζωη genannt, Röm. 5, 21.

3. Von hier aus theilt sich nun die paulinische Darstellung der christlichen Wahrheit in zwei Abschnitte: der erste betrifft den Mangel der *δικαιοσυνη* bei allen Menschen, sofern sie für sich betrachtet und nach dem Maaßstab des Gesetzes beurtheilt werden; der zweite betrifft die Wirksamkeit der *δικαιοσυνη* vermittelst des Glaubens an Jesus Christus. Im ersten Theil ist die Lehre von der Sünde enthalten als dem der *δικαιοσυνη* und *ζωη* entgegengesetzten Zustand des Menschen; im zweiten die Lehre vom Heil. Hier ergibt sich zuerst eine Lehre von Christo als dem Mittler des Heils und dann eine Lehre von der durch ihn vermittelten *δικαιοσυνη* in einer gedoppelten Beziehung — auf den einzelnen Glaubigen und auf die Gesammtheit der Glaubigen — und in beiden Beziehungen eine Vollendung des Heils. Hiemit wird es deutlich werden, daß es dieser Darstellung nicht an der Einheit fehlt, sofern sie einen Grundbegriff voranstellt, ferner daß es insbesondere nicht an der Gliederung fehlt, die der paulinischen Lehre angemessen ist, und daß insbesondere der Lehre von Jesu Christo eine der paulinischen Anschauungsweise angemessene Stelle angewiesen ist. Der Mangel eines Grundbegriffes und einer selbstständigen Stellung der Lehre von Christo sind vorzüglich die schwachen Seiten von Usteri's übrigens epochemachender Behandlung des Lehrbegriffs. Jenen ersteren Mangel hat Neander ersetzt, aber sonst die Lehren nicht gegliedert, sondern nur lose an einander gereiht. Die einfachste Anordnung unter den vorhandenen Darstellungen ist die bei Baur (der Apostel Paulus).

4. Die einzelnen Lehren.

A. Von dem Mangel der Gerechtigkeit.

a) Der Mangel der Gerechtigkeit bei allen Menschen.

α) Die Thatsache dieses Mangels.

§. 75.

Der eigenen Gerechtigkeit ermangeln alle Menschen: 1) die Heiden, welche der natürlichen Offenbarung Gottes

sich entzogen und dadurch sich tief in Sünden versenkt haben, ungeachtet sie nicht ohne Gesetz sind,

2) die Juden, welche, obgleich im Besitz eines positiven Gesetzes und seiner Erkenntniß, doch dasselbe nicht befolgt und von schwerer Sünde sich nicht frei erhalten haben,

daher alle Menschen, der eigenen Gerechtigkeit ermangelnd, Sünder sind, und als solche der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen und dem Tode anheimgegeben. Daraus ergibt sich der paulinische Begriff der Sünde, soweit sie als wirkliche Sünde aufzufassen ist, welche der Apostel in den Stellen der älteren Hauptbriefe, in welchen er sich geflissentlich darauf einläßt, als Gegensatz gegen die δικαιοσυνη, in den späteren Briefen mehr als Gegensatz gegen die ζωη darstellt.

1. Der Beweis, daß alle Menschen der δικαιοσυνη ermangeln, wird von Paulus geflissentlich im Römerbrief geführt, 1, 18. — 3, 20., zuerst in Absicht auf die Heiden, dann auf die Juden. In beiderlei Hinsicht wird der faktische Bestand der Sünde natürlich als Erfahrungssatz dargestellt, dieser Bestand beschrieben und jedem Leser überlassen, diese Beschreibung nach seinem eigenen sittlichen Bewußtseyn auch auf sein persönliches Leben anzuwenden. Dagegen wird in diesem Zusammenhang von dem sündlichen Hang, aus dem alle wirkliche Sünde hervorgeht, noch gar nicht gesprochen. Im Gewissen wird zunächst die wirkliche Sünde offenbar, und an diesem Punkt des Bewußtseyns der wirklichen Sünde und Schuld faßt Paulus seinen Leser, um ihn von dem Bedürfniß einer solchen δικαιοσυνη θεου zu überzeugen, welche nicht aus eigenem Verdienst, nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben an Christus komme. Den Beweis besonders zu führen, für Heiden und Juden, war der Apostel schon dadurch veranlaßt, daß er an Judenchristen oder von Judenchristen bekehrte Heiden schrieb, aber auch durch die Absicht, die Absolutheit des Evangeliums gegenüber von allen andern Religionen darzuthun.

a) Was die Heiden betrifft, so sind es zwei Gründe, auf welche Paulus die sittliche Verschuldung derselben als wirklich vorhandene

stützt: 1) die allgemeine Gottesoffenbarung in den Werken Gottes, Röm. 1, 19 f., und dabei die Art und Weise, wie die Heiden sich gegenüber dieser allgemeinen Gottesoffenbarung verhalten haben, V. 21., 2) das Gewissensgesetz, das sittliche Bewußtseyn, wie es jedem Menschen einwohnt, 1, 32. 2, 14 f. Auf diesen zweiten Grund beruft sich jedoch Paulus erst am Schluß seiner Argumentation, wo er bereits den Uebergang macht zu den Juden, und dagegen macht er den ersten Punkt zum Ausgangspunkt seiner Entwicklung. Er sagt, daß eine schwere Schuld und Strafbarkeit laste auf denjenigen Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit hemmen, 1, 18., und unter diese subsumirt er zunächst die Heiden. Die allgemeine Gottesoffenbarung ist vorhanden (το γνωςον = was bekannt ist, vgl. Apg. 1, 19., von der Gotteserkenntniß nach hellenischem Sprachgebrauche) — Gott hat sich auch solchen Menschen geoffenbaret, welchen jetzt die rechte Gotteserkenntniß (ἀληθεια) abgeht — denn sein unsichtbares, unanschaubares Wesen, V. 20., wird seit der Schöpfung der Welt durch seine Werke denkend erschaut (das ἀορατον wird als νοουμενον geschaut), nämlich die ewige Kraft Gottes, vermöge welcher er über die Welt erhaben ist als ihr Schöpfer und ihr Herr, und ebendaher die dieser Erhabenheit entsprechende Beschaffenheit (also θειοτης und δυναμις), so daß der Mensch unentschuldbar ist, wenn er sich nicht dieser Erkenntniß gemäß verhält. Die Heiden sind dieser Erkenntniß der Wahrheit nicht nachgekommen in einer preisenden und dankenden Gesinnung gegen Gott. Weil sie es an der Treue gegen die ihnen zu Gebot gestandene Wahrheit haben fehlen lassen, ist ihnen die Erkenntniß, die ihnen ursprünglich zu Gebot stand, abhanden gekommen, die theoretische Erkenntniß haben sie sittlich nicht festgehalten. Die καρδια als der Mittelpunkt der sittlichen Persönlichkeit hat sich ἀσυνετος bewiesen und sie sind zu Thoren geworden, V. 22., zur Strafe für diese Selbstverfinsterung des Herzens. Und hieran schließt sich denn weiter die aus dieser Verfinsterung hervorgehende Lasterhaftigkeit; die sittliche Untreue, die in dieser Verläugnung Gottes in der καρδια als dem Centrum des geistigen Lebens liegt, hat Gott strafweise selbst reifen und zur Vollendung kommen lassen; er hat sie in ihren entwürdigten Sinn dahin gegeben, in die Lüste, V. 24—27., aus denen dann wei-

terhin V. 28—32. alle Laster folgten; diese sittliche Herabwürdigung entspricht ganz der von ihnen verschuldeten Entwürdigung Gottes im Götzendienst, V. 23. So tief aber konnten sie fallen, ungeachtet sie das Gewissensgesetz hatten, V. 32., ungeachtet sie nicht ohne Bewußtseyn waren von der schweren Verschuldung, die sie sich damit zuziehen, vgl. 2, 14 f., ja sogar von dem göttlichen Gerichte des Todes, welches darauf folgt, 1, 32. Ja eben weil Gott ihnen diese Erkenntniß möglich gemacht hatte, V. 19—23., und sie dennoch der Abgötterei sich schuldig machten, V. 21—23., konnte sie dieses Strafgericht Gottes treffen; wiewohl sie die Schuld ihres Versinkens tragen, nicht nur durch die erste Verläugnung der Gotteserkenntniß, sondern auch dadurch, daß sie an allen ihren Sünden mit dem Bewußtseyn ihrer Strafbarkeit, theils durch die That, theils durch Billigung Theil nahmen, V. 32. — Mit der Art, wie Paulus hier die Erkennbarkeit Gottes aus den Werken der Schöpfung nachweist, kommt auf merkwürdige Weise überein die in der Apostelgeschichte berichtete Rede des Apostels an die Einwohner von Lystra, Apg. 14, 15—17., und die Rede an die Athener, 17, 24—28. Von der Schöpfung her ist Gott der Urgrund, in dem wir leben, in dem wir uns bewegen, in dem unser Sein wurzelt. Aber um sich Gottes bewußt zu werden, muß der Mensch ihn suchen. Dieses Suchen wird angeregt durch Gottes Thätigkeit in der Natur und in der Geschichte. Die erste Grundlage aber für dieses Suchen ist, daß der Mensch, als Gottes Geschlecht vom Ursprung an, in einem Verwandtschafts- und Immanenzverhältniß zu Gott steht. Doch dieser Gott ist nicht blos ein immanenter, er ist auch ein über die ganze Welt erhabener, und er muß denkend und wollend gesucht werden.

b) Was die Verschuldung der Juden betrifft, so geht Paulus im Römerbrief zuerst vorbereitungsweise zu Werk, um dem jüdischen Leser jede Ausflucht zu nehmen. Er setzt daher fest, 1) daß Alle, welche ebenso handeln, wie er es von den Heiden gezeigt, verdammenswerth seyen, und namentlich Alle welche dabei die Heiden verdammen, und daß kein Unbußfertiger dieser Verdammniß entrinne, 2, 1—11., 2) daß dabei der Besitz eines positiven Gesetzes keinen Unterschied mache, außer daß, wer ein solches besitze, in

Gemäßheit desselben auch bestraft werde, indem nur die Befolger, nicht aber die Hörer des Gesetzes vor Gott gerecht seyen, Vs. 12—16. Und nun rückt der Apostel erst heraus mit der direkten Beschuldigung gegen die Juden, Vs. 17—24.: Durch Gesetzesübertretung werde die Beschneidung zum Unbeschnittenseyn, Vs. 25—29.; die Juden haben wohl den Vorzug, daß ihnen die Offenbarung Gottes anvertraut sey, 3, 1—4., aber in Beziehung auf die Gerechtigkeit vor Gott haben sie keinen Vorzug, denn Alle sind unter der Sünde (wobei Paulus auf alttestamentliche Stellen verweist), und bei den Juden ist es die Form der bewußteren Sünde.

2. Der Schluß aus dieser Argumentation ist, daß alle Menschen der Gerechtigkeit vor Gott ermangeln, 2, 9. 20. Darin liegen zwei Hauptmomente:

a) Daß alle Menschen Sünder sind, also die Allgemeinheit der Sünde in und unter den Menschen, vgl. 11, 32., als Schlußresultat des ganzen dogmatischen Theiles des Römerbriefs, vgl. Gal. 3, 21.; ferner Ephes. 2, 3., wo der Apostel den Zustand der Heiden, als welche von Natur, im Gegensatze der Erwählung, vgl. Röm. 2, 27., Kinder des Zornes sind, auf sich und die Juden überträgt.

b) daß gegenüber von Gott alle im Verhältniß der Verschuldung und Strafbarkeit stehen, mithin des göttlichen Wohlgefallens ermangelnd der Strafgerechtigkeit Gottes und der wirklichen Sündenstrafe, dem Tod unterworfen seyen, Röm. 3, 9. 23. 5, 12. 21. Die Strafgerechtigkeit wird hauptsächlich bezeichnet durch *ὀργη*, Röm. 1, 18. 2, 5. 8. 3, 5. 9, 22. Eph. 2, 3. 5, 6. 1. Thess. 5, 9. vgl. 1, 10. 2, 16., womit Röm. 2, 5. verbunden wird die *δικαιοκρισια*, der Ausfluß der *ὀργη*. Genommen von der menschlichen Affektserregung gegen Alles, was dem menschlichen Willen hemmend entgegentritt, wird der Ausdruck übergetragen auf Gott zur Beziehung der Entgegensetzung des göttlichen Willens gegen Alles, was ihm hemmend entgegentreten will, also gegen die Sünde, theils als immanenter Gegensatz: Mißfallen an der Sünde, oder mehr negativ ausgedrückt: der Mangel des göttlichen Wohlgefallens, Röm. 8, 8. 3, 23., theils als ein nach Außen wirksamer Gegensatz, indem Gott vor Allem im Innern des Sünders das Bewußtseyn des Entzweitseyns mit Gott,

Röm. 8, 7., des Unfriedens mit ihm hervorruft, aber auch überhaupt die Stellung des Sünders als eine mit dem Willen Gottes und mit der göttlichen Welteinrichtung streitende hervortreten läßt, welche dem Sünder seine endliche Verdammung weissagt. Vermöge seiner Langmuth und Geduld gibt zwar Gott dem Sünder Raum zur Buße, Röm. 2, 4. 9, 22. Gleichwohl ist der Sünder dem θανατος verfallen, der von Gott festgesetzten Straffolge der Sünde, 6, 23. 1, 32. 5, 12—21. Es ist ein δικαιωμα Gottes, 1, 32., daß die, welche solches thun, des Todes schuldig sind. In dem θανατος aber ist jedenfalls der physische Tod mitbegriffen, 5, 12 ff., indem hier auf die Erzählung der Genesis von der ersten Sünde der Urmenschen zurückgewiesen ist und als zugestanden vorausgesetzt wird, daß der Tod von Adam bis Mose geherrscht habe. Dieß wird bestätigt durch andere Stellen, Röm. 8, 10. 1. Cor. 15, 21., wo Paulus ausdrücklich den leiblichen Tod darunter begreift, wie sich denn damals schon längst aus der Genesis die Lehre gebildet hatte, daß der Tod Folge der Sünde sey, Weish. Sal. 1, 13 f. 2, 23 f. Allein auf den physischen Tod ist der Begriff des θανατος nicht beschränkt, Röm. 7, 10 f. 13. Ephes. 2, 1. 5. Col. 2, 13. Ephes. 5, 14., es ist vielmehr alles im Gefolge der Sünde stehende Uebel, alles Elend der Sünde, geistiges und leibliches, darunter begriffen als ein Ganzes bildend mit dem physischen Tod, wie denn das Neue Testament überhaupt das geistige und das physische Leben nicht abstrakt scheidet. Sünde und Tod sind durchaus Correlate, 1. Cor. 15, 56. Wo Sünde ist, da ist auch der θανατος, und umgekehrt, so daß auch Christus, indem er sich in den Tod gegeben hat, um der Sünde willen gestorben ist, Röm. 6, 10., jedoch nicht um eigener, sondern um fremder Sünde willen, und daß auch die Unmündigen, welche sterben, doch nicht ohne Sünde sind, sofern dieselbe unentwickelt in ihnen ist, Röm. 7, 8—10.

Es sind nun aber über den Begriff des θανατος und sein Verhältniß zur Sünde noch einige speciellere Fragen übrig: 1) Sofern der Tod der leibliche ist, fragt sich, wie sein Verhältniß zu der Sünde zu denken sey. Es ist häufig die Ansicht ausgesprochen worden, als ob nach Paulus der Tod nur subjektiv, in Hinsicht des Schmerzes und der Todesfurcht Folge der Sünde sey.

Allerdings ist nach Paulus dasjenige, worin die verwundende und wehthuende Macht des Todes besteht, eben die Sünde, 1. Cor. 15, 56., wie auch nach Hebr. 2, 15. die knechtische Furcht vor dem Tod ein Theil der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit ist. Nach Maßgabe der *ἁμαρτια* modificirt sich daher auch der *θανατος*: bei den Unmündigen ist der *θανατος* noch nicht so entwickelterweise verbunden mit dem Stachel, den Paulus ihm beilegt. Paulus deutet allerdings auch nirgends an, daß der Mensch ohne die Sünde im irdischen Leben ohne Ende und unverändert geblieben wäre, aber demungeachtet wird das Verhältniß der Sünde zum Tod nicht zu einem bloß subjektiven. Man hat sich dafür auf 1. Cor. 15, 47. berufen. Allerdings war Adams Leib von Anfang an aus irdischem Stoff, denn ein räumliches Organ muß homogen seyn für die Räumlichkeit, in der es wirken soll. Aber der Schluß ist zu schnell, daß damit schon die absolute Sterblichkeit dieses Körpers des Adam ausgesprochen sey. Denn Einmal setzt die Genesis voraus, daß mittelst der Frucht des Lebensbaums dieser Körper wäre gegen den Tod gesichert worden, Gen. 3, 22. Die Erde hatte also in ihrem Schooß ein Gegenmittel gegen die Auflösung des Leibes; daher wir wohl anzunehmen haben, daß auch Paulus voraussetzt, der menschliche Leib wäre ungeachtet seiner Zusammensetzung aus irdischen Stoffen doch nicht dem Tod unterworfen gewesen. Und sodann nimmt Paulus einen doppelten Uebergang von diesem in das überirdische Leben an; der Eine geschieht mittelst der Auflösung im Tod, der andere mittelst einer plötzlichen Verwandlung des sterblichen Leibes in einen unsterblichen bei denen die Christo angehören — eine Verwandlung, welche stattfindet bei der Parusie Christi bei den Glaubigen, welche dieselbe auf Erden lebend findet (1. Cor. 15, 51 f. 1. Theſſ. 4, 17). Was hier durch den Erlöser vermittelt geschehen wird, das konnte auch, wenn der Mensch von Sünden freiblieb, in irgend einer Weise geschehen ohne Vermittlung der Erlösung. Der irdische Stoff des menschlichen Leibes kann noch vor der Auflösung bewahrt und verklärt werden — wie viel leichter mußte es, wenn die Menschheit von Sünden frei geblieben wäre, eine Verklärung, wohl eine allmälige Verklärung des psychischen Leibes in einen pneumatischen geben! Es ist auch anzunehmen, daß Paulus, was

er hier lehrt, auch in irgend einer Weise auf die Person Christi anwendet, wenn der auferstandene Christus nach der Lehre der apostolischen Kirche ohne Vermittlung eines weiteren Todes aus der sichtbaren Welt in die überirdische erhoben wurde. Der Sinn der paulinischen Lehre ist also der, daß der Mensch um der Sünde willen der Trennung von Seele und Leib mittelst Verwesung des Leibes unterworfen sey, daß aber überdieß dieser Tod durch das Schuldbewußtseyn zu einem schweren Uebel werde. — Das reale durch die Sünde gesetzte Uebel wird durch das Schuldbewußtseyn zu einem viel herberen; wiewohl ihm an und für sich schon das als Uebel erscheint, daß er im Tode entkleidet wird, statt überkleidet zu werden, 2. Cor. 5, 4. — Eine andere Frage ist nun: 2) wie haben wir das zu denken, was Paulus außer und neben dem leiblichen Tod im *θανατος* begreift, also den geistigen Tod? — Der *θανατος* ist Gegensatz gegen die *ζωη*; diese schließt in sich die Kraft und Thätigkeit in Verbindung mit innerer Befriedigung, also Seligkeit, beides im Zusammenhang mit Gott als der *ζωη* schlechthin. So wird nun auch der *θανατος*, sofern er dem geistigen Gebiet angehört, in sich schließen theils den Gegensatz gegen Kraft und Thätigkeit, also Unmacht und Unthätigkeit in Beziehung auf das wahrhaft göttliche Leben, theils das Unbefriedigtseyn in dieser Beziehung, das Unseligseyn. Der *θανατος* ist also nicht blos ein Gefühl der Unseligkeit (wie Dähne will), auch nicht bloß eine Corruption der geistigen Kräfte (wie Usteri annimmt), sondern beides zugleich, Röm. 7, 10—14. In 2. Cor. 7, 8 ff. scheint allerdings unter dem Tode, welchen die weltliche Traurigkeit nach sich zieht, mindestens vorzugsweise die Unseligkeit verstanden; aber nach anderen Stellen gehört überhaupt eine Knechtschaft unter der Sünde zum *θανατος*, 6, 16. Von dem niederen Element des menschlichen Wesens ist das ganze Ich beherrscht, so daß der Mensch unter die Macht der Sünde verkauft, ein Sklave der Sünde ist, vgl. Ephes. 2, 1—6. 4, 17—19. 22. Röm. 1, 21 f. 24. 28., befangen unter einer *ματαιοτης* des *νους*, einem *μωραινεσθαι τη διανοιᾳ*; es findet also eine Corruption der höheren Kräfte des Menschen statt, namentlich Unwissenheit, aber auch eine sittliche Unmacht das Gute, selbst wenn es der Mensch billigt, zu vollziehen, Röm. 7, 14 ff., welche

er dann in ihrer ganzen Pein und Qual empfindet. Die Culmination des θανατος ist nach Paulus und überhaupt im Neuen Testamente das ewige Verderben, welches Röm. 2, 12. 16. als zukünftig, dem Tag des Gerichts angehörig bezeichnet wird — die ἀπωλεια, (Phil. 1, 28. und sonst, oder der ὀλεθρος αἰωνιος, 2. Thess. 1, 9. 1. Tim. 6, 9., vgl. Apokal. 2, 11. 21, 8.

3. Aus dem Bisherigen ergibt sich der paulinische Begriff der Sünde, soweit sie wirkliche Sünde ist. Die Entwicklung desselben im Gegensatze der δικαιοσυνη haben wir namentlich im ersten Abschnitt der dogmatischen Abtheilung des Römerbriefes, 1, 18—3, 20., dann am Schlusse des zweiten Abschnittes, der zugleich den Uebergang zu der nachfolgenden Exposition bildet, 5, 12—21., und in Kap. 7. zu suchen. In jenem ersten Abschnitte handelt der Brief eben ausdrücklich von dem Mangel der Gerechtigkeit, also von der Sünde. Aber auch im positiven Theile des Briefes, der theils den Gehalt der δικαιοσυνη 3, 21. 22., von 3, 21—8. fin. darlegt, theils sie durch Nachweisung der objektiven göttlichen Rathschlüsse begründet, 9—11., ist Gelegenheit genug darauf zurückzukommen. Der Gehalt der δικαιοσυνη ist die Rechtfertigung, 3, 21—5. fin., dann das neue Leben, 6, 1—8, 11., und endlich die Beseligung, welche in ihr liegt, 8, 12— fin. Aber nachdem er das Wesen der Rechtfertigung negativ, 3, 23. — 4, 25., und positiv 5, 1—11. auseinandergesetzt, vollendet er diese positive Schilderung durch die Parallele, dessen was uns durch Christus geworden, 5, 12—21., und was durch den ersten Menschen, und so kommt er auf die Sünde zurück. Und wiederum, wo er die Gerechtigkeit als Leben darstellt, hat er vornämlich die Seite hervorzuheben, daß sie die Freiheit vom Gesetze ist, und so schildert er abermals als den Zustand unter dem Gesetz den Zustand der Sünde, Kap. 7., vgl. auch 6. und 8, 1 ff. In den späteren Briefen von mehr christologischer Richtung aber faßt der Apostel die Sünde mehr als Gegensatz der ζωη, und schildert sie so theils allgemein, Ephes. 2, 1—4. 4, 21 f., theils besonders als heidnische, 2, 11 f. 4, 17 ff.

Für die Sünde ist auch bei Paulus der generelle Ausdruck ἁμαρτια, so daß dadurch die Sünde als Thatsünde wie als Hang bezeichnet wird, Röm. 5, 12. Die Thatsünde als solche wird durch ἁμαρτανειν aus-

gedrückt, Röm. 3, 23. 5, 12. 14., und durch die Hauptwörter ἁμαρτημα, 3, 25., παραπτωμα, zunächst als Sünde wider ein bestimmtes Gebot oder Verbot, Röm. 4, 25. 5, 15—20. 2. Cor. 5, 19. Gal. 6, 1. Ephes. 2, 1. 5. Col. 2, 13., παραβασις, als Uebertretung eines positiven Gesetzes, Röm. 4, 15. 2, 23. 5, 14. Gal. 3, 19., ἀπειθεια, Unfolgsamkeit, Röm. 11, 30. 31. 32. Ephes. 5, 6., παρακοη, Röm. 5, 19. vgl. 6, 16., ἀδικια, Röm. 6, 13. vgl. 1, 18. Sie ist ein Thun, ποιειν, πραττειν, Röm. 1, 32. 2, 1—3. 17—24., des μη καθηκοντος, Röm. 1, 28.

Die Sünde ist nun nach Paulus nichts Anderes als die innere oder sowohl innere als äußere Willensthat im Widerspruch mit dem Gesetz, in der feindlichen Entgegensetzung gegen Gott, Röm. 8, 7. Dieselbe ist verbunden einestheils mit Schuld vor Gott, vermöge der Imputation, Röm. 5, 13., welche nach Paulus voraussetzt, daß die Willensthat nicht nur überhaupt That des Menschen sey, die ihm also insofern zugerechnet wird, Röm. 5, 13. vgl. Philem. 18., sondern insbesondere eine That, welche an sich vermeidlich ist, Röm. 1, 18—23., denn unentschuldbar ist der Mensch, wenn er das gethan hat, was ihm an sich vermeidlich wäre. Diese Willensthat ist auch mit Bewußtseyn der sittlichen Norm begangen, denn die Zurechnung der Sünde findet nur insoweit statt, als die Sünde mit diesem Bewußtseyn der sittlichen Norm verbunden ist, Röm. 5, 13. 4, 15. Wie aber die Sünde verbunden ist mit Schuld, so auch mit Strafbarkeit vor Gott; der Mensch ermangelt nicht nur als Sünder der δοξα θεου, der Anerkennung und Verherrlichung, welche Gott gibt, sondern er ist auch durch seinen Willenswiderspruch gegen Gott der ὀργη θεου, der κρισις θεου und mithin der Wirkung dieses Gerichts, dem θανατος und ὀλεθρος, unterworfen. Insofern ist der Sünder, dem Gott die Sünde zur Schuld zurechnet und der vor Gott strafbar ist, ὑποδικος τῳ θεῳ, Röm. 3, 19., er unterliegt der δικη Gottes, es lastet auf ihm die καταρα, Gal. 3, 13.

β) Der Grund dieses Mangels.

§. 76.

Die Allgemeinheit dieses Zustandes steht in ursächlichem Zusammenhang theils mit der Sünde des Urmenschen, durch welchen Sünde und Tod in die Menschheit eingetreten ist und sich über alle Menschen verbreitet hat, theils mit einem sündlichen Hang, welcher bei den Menschen, so wie sie jetzt sind, jeder einzelnen Sünde vorangeht, so daß der ganze Zustand der Menschen, wie ihn §. 75. darstellt, nur als die Entwicklung dieses Hangs anzusehen ist und daher auch nicht anders als durch die Erlösung aufgehoben werden kann.

Paulus geht hauptsächlich im Römerbrief auf den Zusammenhang der menschlichen Sünde mit der Sünde des Urmenschen ein, aber erst nachdem er das Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit bei seinen Lesern rege gemacht hat. So lassen auch wir den Inhalt des vorigen Paragraphen vorangehen. Im Römerbrief haben wir die ausführlichste Nachweisung davon, inwiefern das alttestamentliche Gesetz unfähig war den Menschen seiner Bestimmung zuzuführen; das muß nachgewiesen werden an der Sündhaftigkeit des Menschen. Zuerst beruft sich Paulus dabei nur auf die Erfahrung und das Gewissen der Einzelnen. Aber nachdem er das Bewußtseyn der Sünde rege gemacht und die auf dem Glauben an Christum beruhende δικαιοσυνη, 3, 21. — 5., dargestellt hat, vergleicht er Christus mit Adam und führt so auf den Zusammenhang der menschlichen Sünde mit der des Urmenschen und mit dem angeborenen Hang, der unter dem Gesetz nicht überwältigt werden konnte, aber in der Gemeinschaft mit Christo durch die Kraft, die von Christo ausgeht, überwunden ist. Die anderen Briefe setzen diese Lehre nur voraus.

1. Daß die Allgemeinheit der Sünde und des Todes unter den Menschen in ursächlichem Zusammenhang stehe mit der Sünde des Urmenschen, daß ebendaher der erfahrungsmäßige Bestand der Sünde organisch zusammenhänge mit dem ganzen

Nexus der Menschheit unter sich, wie sie von dem Urmenschen als eine organische Einheit abstammt, das wird Röm. 5, 12—21. entwickelt und 1. Cor. 15, 21 f. 47—49. angedeutet. In letzterer Stelle ist das Absehen des Apostels nur auf den Tod gerichtet. Aber auch in der Stelle des Römerbriefs hebt Paulus zunächst mehr den Tod als die Sünde hervor, weil augenscheinlicher nachgewiesen werden kann, daß vom Urmenschen der Tod aller Menschen ausgegangen ist, als daß die Sünde aller Menschen von ihm ausgegangen ist. Paulus stellt daher jenes voran, begründet aber dadurch die Lehre, daß der Tod vermittelst der Sünde eingetreten sey, und daß in Christo an die Stelle des Todes die ζωη getreten sey mittelst der δικαιοσυνη. Der ganze Abschnitt stellt eine Vergleichung an zwischen Christus und dem Urmenschen in Rücksicht auf entgegengesetzte Wirkungen, welche sich aber bei beiden auf die ganze Menschheit erstrecken. Zuerst wird nur das erste Glied der Vergleichung aufgestellt und dieses dann erläutert, V. 13. 14., sodann das zweite Glied zwar angedeutet, am Schluß von V. 14., vgl. 1. Cor. 15, 45., aber nicht ausdrücklich aufgestellt. Das *οὑτως* in V. 12. bildet keinen Nachsatz. Dagegen geht nun Paulus, V. 15—17., näher darauf ein, die Differenz auszuheben, welche neben aller Aehnlichkeit doch zwischen beiden Gliedern der Vergleichung stattfindet, bis endlich erst beide Glieder positiv zusammengestellt werden, V. 18. 19. Was darauf folgt, V. 20. 21., betrifft das Verhältniß des Gesetzes zu der Herrschaft der Sünde, indem gezeigt wird, das Gesetz habe so wenig den durch den Urmenschen in der Menschheit begründeten und verbreiteten Zustand der Sünde und des Todes aufgehoben, daß derselbe vielmehr erst durch das Gesetz sich in vollem Maaß entwickelt habe. Wir haben es hier zunächst nur mit dem ersten Glied der Vergleichung zu thun. V. 12. stellt die beiden Hauptsätze in Beziehung auf Sünde und Tod auf und beginnt: *Δια τουτο*, darum weil (nach dem Bisherigen, V. 9—11. und V. 1—5.) wir durch Jesus Christus unsern Herrn, den für uns Gestorbenen und Lebenden, gerechtfertigt und beseligt werden, so verhält es sich hiemit ebenso, wie mit dem Ursprung und der Verbreitung der Sünde und des Todes. Durch Einen Menschen ist 1) die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, 2) auf diese

Weise ist der mit der Sünde verbundene Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen.

a) Was den Ursprung der Sünde und des Todes in der Menschheit betrifft, so stellt sich der Apostel an den Anfang der Menschengeschichte und findet in demselben keine Sünde und keinen Tod. Daß die Sünde dem Apostel nicht ursprünglich in der Welt ist, erhellt streng genommen schon aus Röm. 1, 19 ff., sofern hierin liegt, daß eine normale Entwicklung eines ursprünglichen Gottesbewußtseyns an sich möglich gewesen und erst durch die Sünde verkehrt worden ist. Aber schon durch den ersten Menschen ist εἰς τον κοσμον, in die Menschenwelt als in ein organisches Ganzes, die Sünde nach dem ganzen Inhalt ihres Begiffes hineingekommen. Ursprünglich war sie in der Menschheit auch nicht unentwickelterweise, nicht als Hang vorhanden, denn Paulus befaßt auch diesen Hang schon unter dem Begriff der ἁμαρτια, Röm. 7, 8 f. Die Sünde ist in die Welt erst nachträglich hereingekommen durch einen Menschen, sofern er gesündigt hat, nicht sofern er geschaffen war, V. 16. Dieß ist hier V. 16—19. unwidersprechlich; aber auch 1. Cor. 15, 47—49. ist nur ein schwacher Schein des Gegentheiles vorhanden. Zunächst handelt es sich (s. ob.) nur um den Gegensatz des irdischen und des verklärten Leibes; und zwar nicht blos der Ausdruck χοικος, sondern auch die Gegensätze ψυχικος und πνευματικος, V. 44., beziehen sich nur auf den Leib. Aber auch die ψυχη ζωσα, V. 45. nach Genes. 2, 7., bildet zu πνευμα ζωοποιουν einen vollständigen Gegensatz, ohne daß man den Begriff der Sünde darin eingeschlossen denkt. Es läßt sich sehr wohl denken, daß sie mit dem πνευμα nicht zusammenfällt, und doch auch demselben nicht widerstrebt; wonach dann der Urmensch zwar nicht πνευμα ζωοποιουν, aber doch eines sündlosen Lebens fähig gewesen wäre. Auch wäre in jedem Falle die Unsündlichkeit Christi etwas ganz Anderes, als die Unschuld der ersten Menschen, die doch nur die Möglichkeit einer Entwicklung ohne Sünde in sich trüge. Dieser Eine Mensch nun ist Adam, V. 14. 1. Cor. 15, 22. 45. Durch ihn kam die allerdings auch nach Paulus zuerst in Eva durch Betrug angefachte Sünde, 2. Cor. 11, 3. 1. Tim. 2, 14., erst zum vollen und freien Vollzug, dadurch wurde es eine gemeinsame Sünde der beiden und von da aus

erhielt sie auch die volle Wirkung. Die Thatsünde dieses Einen Menschen war eine παραβασις, V. 14., d. h. Uebertretung eines positiven göttlichen Gebots oder Verbots, ein παραπτωμα, V. 15. 17. 18., eine παρακοη, V. 19. Mit dieser Thatsünde war die Sünde in der Welt; sie hatte nicht blos eine momentane Existenz in der einzelnen That des ersten Menschen, sondern als der erste Mensch gesündigt hatte, V. 16., war die Sünde in der Welt, in der kosmischen Verknüpfung der Menschheit, als von nun an in der Menschheit vorhandenes Agens; denn sie ist nicht nur hereingekommen in die Welt εισηλθε, sondern hat sich auch in bestimmterem Sinne allgemein verbreitet, διηλθε &c. Und wie wirksam dieses Agens war, sehen wir nun vor Allem darin, daß durch dasselbe der Tod in die Welt hereingekommen ist, und zwar als in einem sittlichen Zusammenhang mit der Sünde von Gott gesetzt, Röm. 6, 23., vermöge eines göttlichen κριμα, eines Gerichts, Urtheilsspruchs, V. 16. Es war ein Urtheilsspruch, der als eine Verurtheilung wirkte, V. 18.; die in Verbindung mit dem göttlichen Verbot ausgesprochene Drohung ging in einen göttlichen Richterspruch über. Der Tod war nun in der Welt, nicht als etwas Ursprüngliches, aber als ein wirksames Agens, vermöge dessen jetzt nicht nur der zuerst Sündigende als der ἁμαρτησας ἀπεθανε, V. 15., der Tod nicht nur über diesen Einen herrschte, V. 17. 21., sondern

b) auf diese Weise der mit der Sünde verbundene Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist. Es muß hier beachtet werden der Ausdruck: και οὑτως. Wie der Tod hereingekommen ist, so ist er auch hindurchgedrungen zu allen. εἰς παντας διηλθεν ist nicht identisch mit εἰς τον κοσμον εἰσηλθεν. Κοσμος ist zwar im Vorhergehenden die ganze Menschheit, aber die beiden Begriffe unterscheiden sich so, daß κοσμος die Menschheit als allgemeinen Begriff bezeichnet, als das Ganze, παντες ἀνθρωποι aber alle Einzelnen ausdrückt, welche in dieser Einheit befaßt sind. In die Menschheit als Ganzes war Sünde und Tod durch den Einen hereingekommen, aber darum waren jetzt beide doch noch nicht zu allen einzelnen Gliedern der Menschheit hindurchgedrungen. Das Letztere ist Sache der successiven Entwicklung. Zu allen Menschen in dieser Weise hindurchgedrungen ist aber der

Tod so wie er hereingekommen ist und nachdem er hereingekommen war; weil er schon vorher als Agens in die Menschheit hereingekommen war, ist er auch successiv zu allen Einzelnen hereingekommen. Causirt ist der Tod primitiv durch den ersten Menschen und seine Sünde, welche den Tod als die von Gott festgesetzte Sündenstrafe herbeiführte, und zwar ist der Tod zu allen Menschen hereingekommen, nicht nur weil er überhaupt hereingekommen war, sondern er ist so durchgedrungen wie er hereingekommen war, nämlich mittelst der Sünde. Dieß wird in dem Beisatz ἐφ' ᾡ παντες ἡμαρτον noch besonders ausgesprochen. Ueber die Beziehung der allgemeinen Verbreitung des Todes zu der Sünde nun spricht offenbar noch der Beisatz: ἐφ' ᾡ παντες ἡμαρτον. Es frägt sich wie dieses ἐφ' ᾡ zu erklären ist; zunächst bieten sich die zwei Möglichkeiten dar, es als Conjunction oder als Präposition zu fassen, und im letzteren Falle ein Subjekt zu dem Relativ zu suchen. Am häufigsten hat man von Alters her das erstere gethan, und ἐφ' ᾡ = ἐπι τουτῳ ὁτι = propterea quod = weil — gefaßt. Allein abgesehen davon, daß dieß sprachlich kaum gerechtfertigt ist: so spricht der Zusammenhang ganz entschieden dagegen; denn das ist jedenfalls unverkennbar, daß die Universalität des Todes hier als Folge der ersten Sünde, V. 15. (wie dieß auch auf das Bestimmteste aus 1. Cor. 15, 21. sich ergibt), aber nicht des Sündigens aller Einzelnen erscheint. Höchstens könnte die Thatsünde der Einzelnen als eine sekundäre Ursache des in primärer Instanz durch die Sünde des ersten Menschen veranlaßten allgemeinen Todes betrachtet werden, was doch den Hauptgedanken nur schwächen würde. Von einem richtigeren Gefühle war schon Augustin geleitet, wenn er zu Folge des Totaleindrucks der Stelle ein Subjekt zu ἐφ' ᾡ als Relativum suchte und indem er dieß in dem Urmenschen zu finden glaubte, hienach: in quo omnes peccaverunt erklärte. Allein auch diese Erklärung ist ebensosehr durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Offenbar ist der Zusammenhang nicht so gedacht, daß die Sünde Adams uns zugerechnet würde; es ist überhaupt von keiner Zurechnung des sündlichen Hanges die Rede, ja nicht einmal bei der aktuellen Sünde findet an und für sich schon eine Zurechnung statt; nur da, wo ein positives Gesetz vorhanden ist, ist dieß der Fall, V. 13., und gerade das wird hervorgehoben, daß, trotzdem der

Tod von der ersten Sünde an sich über Alle, auch die nicht ein positives Gesetz wie Adam übertreten haben — die ganze Welt zwischen Adam und Mose und die analoge Welt der Heiden — so ausnahmslos verbreitet hat. Dieß geschieht durch ein κριμα (Richterspruch überhaupt), das für alle Menschen ein κατακριμα (verurtheilender Spruch) ist, V. 16. u. 18., durch einen göttlichen Richterspruch, der es so ordnet; aber nicht als ob allen Einzelnen nun diese adamitische Sünde zugerechnet würde, sondern so, daß es durch diesen Richterspruch eine Naturfolge, eine Naturnothwendigkeit geworden ist, V. 15. Dem richtig verstandenen Zusammenhange der Stelle liegen daher schon die Erklärungen näher, welche ἐφ' ᾧ auch als Relativum fassen, aber es auf den ganzen vorangehenden Satz oder auf den θανατος beziehen, in letzterem Falle entweder so, daß der Tod die Macht ausdrückt, unter deren Herrschaft dieses Sündigen geschieht, oder den Erfolg, für welchen es geschieht. Allein die größere Wahrscheinlichkeit spricht überhaupt dafür, daß ἐφ' ᾧ als Conjunction zu fassen ist, und hier empfiehlt sich denn am meisten die (Rothe'sche) Erklärung: = ἐπι τουτῳ ὡςε, unter der Bestimmtheit, daß alle gesündigt haben; so daß die Thatsünde der Einzelnen eben eine Folge desselben Herganges ist, in welchem der Tod sich durch Adams Sünde über die Menschheit verbreitet hat. Die adamitische Sünde hat hienach die Sünde aller anderen Menschen herbeigeführt, untrennbar von dem Tode. Zwar kann man für diese Erklärung sich nicht auf die Parallele von 5, 1—11. berufen, so daß hier die Sünde mit dem Tod wie dort die Heiligung mit der Rechtfertigung gesetzt erschiene; denn 5, 1—11 ist nicht von der Heiligung die Rede, sondern allein von dem Frieden mit Gott und der Hoffnung zukünftiger Herrlichkeit als den Früchten der Rechtfertigung; und selbst V. 5. spricht doch nur von der Liebe Gottes zu uns, welcher wir als einer durch den heiligen Geist thatsächlich in unserem Inneren erwiesenen gewiß geworden sind, führt also den Begriff der Rechtfertigung bis an die Grenze der Heiligung, aber doch nicht weiter. Wohl aber liegt ein Beweis für diese Erklärung in dem Zusammenhange von 5, 12 ff. selbst, weil eben hier die Verbreitung des Todes als mit der Verbreitung der Sünde gesetzt, und das Reich des Todes als ihr Reich erscheint. Und wenn hier die Verbreitung des Todes dadurch näher be-

stimmt erscheint, daß er eben mit der Sünde sich verbreitet hat, so entspricht dieß ganz der Lehre, nach welcher eben die Sünde, 1. Cor. 15, 56., der Stachel des Todes ist. Die Macht der übergegangenen Sünde aber ist so groß, daß sie einestheils, wo sie ohne positives Gesetz ist, obwohl nicht eigentlich imputabel, dennoch den Tod mit sich führt, V. 14., und daß andererseits das Sittengesetz ihr nicht Einhalt zu thun vermag, sondern eben als positives Gesetz sie nur gesteigert hat, V. 26.

Eben dieß führt uns nun auf die andere Seite, wonach die Sünde der einzelnen Menschen nicht blos und unmittelbar mit der adamitischen, sondern zunächst auch

2) mit einem sündlichen Hang in Verbindung steht, welcher in jedem einzelnen Menschen, der im Zusammenhang mit dem Urmenschen steht, aller wirklichen Sünde vorangeht. Diese Lehre ist schon in der besprochenen Stelle, Röm. 5, 12 ff., angedeutet, eben weil hier schon ausgesprochen ist, daß die Sünde durch den Urmenschen als fortwirkendes Princip in die Welt gekommen ist. Wir haben aber nur die allgemeinen Bestimmungen, daß dieß in Folge eines göttlichen *κριμα* geschieht, und daß es doch keine eigentliche Imputation ist. Das Wesen nun dieser Herrschaft der Sünde als eines Hanges, der aller wirklichen Sünde vorangeht, finden wir näher in Röm. 7. entwickelt, wo zunächst das Verhältniß des Menschen zum Gesetz dargestellt wird, zuerst des natürlichen Menschen, sofern er *ἐν σαρκι* ist, V. 5., und sodann des der Gnade in Christo theilhaftig gewordenen Menschen, der nicht mehr *ἐν σαρκι* ist, sondern *ἐν πνευματι*, V. 6. Das erstere wird V. 7—25., das letztere 8, 1—17. ausgeführt. Der Apostel hat in Kap. 6. gezeigt, daß die Gnade herrsche durch die *δικαιοσυνη*, und nun stellt er beide Lebenszustände einander gegenüber. Die *ἁμαρτια* erscheint hier nicht mehr in dem generellen Begriff, wie 5, 12—21., wo sie Beides ist, der Hang und die wirkliche Sünde, sondern sie ist jetzt, weil der Apostel auf die Wurzel zurückgeht, die Sünde als Potenz, als der Hang, aus dem alle wirkliche Sünde sich bildet.

Was das Daseyn dieses Hangs betrifft, so sagt Paulus V. 7.: „ich kannte die Sünde nicht, außer durch das Gesetz," und V. 8.:

„mittelst des Gesetzes bekam die Sünde Anlaß (zu ihrer Selbstentwicklung) und wirkte in mir πασαν ἐπιθυμιαν." Die ἐπιθυμια ist also hier schon Wirkung der ἁμαρτια. Insofern geht die paulinische Lehre über das hinaus, was wir als Lehre von der Sünde bei Jakobus und bei Petrus gefunden haben. Die ἁμαρτια liegt zunächst potenziell im Menschen, aber ehe das Bewußtseyn des Gesetzes da ist, noch als ἁμαρτια νεκρα. Dann wird die Sünde wirksam, sie lebt auf und bringt auch den θανατος zur Wirklichkeit, V. 10. Die Sünde erscheint hier als ein Keim, der vermittelst des sittlichen Bewußtseyns sich entwickelt, sie ist eine gebietende Macht: νομος ἁμαρτιας, V. 23. Dieser sündliche Hang hat im einzelnen Menschen ein beharrliches Seyn: ἡ οἰκουσα ἐν ἐμοι ἁμαρτια, V. 17. 20., ist also ein habitueller Hang, und (wie aus dem Bisherigen erhellt) er liegt im Menschen schon ehe das Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes in ihm aufgegangen ist. Der Mensch findet das so vor, wenn in ihm das sittliche Bewußtseyn selbst als Neigung zum Guten erwacht, daß ihm das Böse nahe liegt, zur Hand ist, V. 21.; die Lage der Sache ist eine Regel und Ordnung seines Zustandes, ein Gesetz (νομος) seines natürlichen Lebens geworden; es klebt ihm unvermeidlich immer an. Wie dieser Hang in den Menschen gekommen, davon wird hier Nichts gesagt, aber es läßt sich aus 5, 12. ergänzen: durch die Sünde des ersten Menschen. Der wesentliche Charakter dieses Hangs ist Gegensatz gegen das sittliche Gesetz, 7, 23. und gegen das πνευμα, Gal. 5, 17. und schließt in sich ein feindseliges Widerstreben gegen Gott, Röm. 8, 7., dem er sich nicht unterordnen kann. Er ist so mächtig im Menschen, daß er, so lange nicht ein höheres Princip im Subjekt lebendig und wirksam wird als das Gesetz, den Menschen selbst bei redlichem Willen doch nicht zur Ueberwindung der Sündenherrschaft, nie über den Zwiespalt mit sich selbst hinauskommen läßt, V. 15—25. Dieß stimmt überein mit dem, was wir Kap. 5. lesen: die Macht der vom ersten Menschen auf die andern übergegangenen Sünde ist so groß, daß das Sittengesetz an sich ihr Einhalt zu thun nicht vermag, vielmehr das positive Gesetz sie nur steigerte. Gleichwohl ist dieser Hang nicht so beschaffen und so gewaltig, daß im natürlichen Menschen gar Nichts mehr vorhanden wäre als blos dieser Hang. — Dieß sind die

Grundzüge der paulinischen Lehre vom sündlichen Hange. Wenn wir dieselbe näher zergliedern, so müssen wir theils auf die Beschaffenheit und den Sitz, theils auf die Entwicklung desselben sehen. Fragen wir zuerst

a) nach der Beschaffenheit und dem Sitze dieses Hangs. Die *ἁμαρτια* liegt in der *σαρξ* des Menschen, Röm. 7, 18. 25., sie wohnt in den Gliedern, Röm. 7, 5. 23., daher der Leib genannt wird *σωμα του θανατου τουτου*, Röm. 7, 24, *σ. ἁμαρτιας*, Röm. 6, 6. vgl. 12., *σ. της σαρκος*, Col. 2, 11. und *σαρξ ἁμαρτιας*, Röm. 8, 3., im Gegensatz gegen eine sittlich unschuldige *σαρξ*. Wer von diesem Hang beherrscht ist, ist *κατα σαρκα*, Röm. 8, 5., *ἐν σαρκι*, Röm. 8, 8. 9., *τα της σαρκος φρονων*, Röm. 8, 5., *κατα σαρκα περιπατων*, Röm. 8. 4., überhaupt *σαρκικος*, 1. Cor. 3, 3. 4. oder *σαρκινος*, Röm. 7, 14. 1. Cor. 3, 1. Die von diesem Hang beseelte Gesinnung ist *φρονημα της σαρκος*, Röm. 8, 6. 7., und die daraus entstehenden Handlungen *ἐργα της σαρκος*, Gal. 5, 19. Dieser Hang wird entgegengesetzt dem *νομος του νοος μου*, Röm. 7, 23., dem göttlichen Gesetze, wie es im natürlichen Menschen in das Bewußtseyn tritt, dem *ἐσω ἀνθρωπος*, Röm. 7, 22., oder dem *πνευμα*, Röm. 8, 6—9. (vgl. 7, 14. Gal. 5, 16—22. 6, 8.).

In Röm. 7. spricht Paulus von V. 7. an von dem natürlichen Menschen, der nichts Höheres hat, als das natürliche und alttestamentliche Gesetz; erst in Kap. 8. redet er von dem Subjekt, welches in Christo erlöst ist und in ihm das *πνευμα* hat. Bis dahin, d. h. 7, 7—25. ist der natürliche Mensch das Subjekt, jedoch sofern er das positive Gesetz hat. Hier bildet den Gegensatz zur *σαρξ* der *νους*, in welchem das göttliche Gesetz zum Bewußtseyn kommt. Erst im christlichen Subjekt bildet den Gegensatz *το πνευμα*. Dieses ist nur in dem Glaubigen, in dem, der in der Lebensgemeinschaft mit Christo und daher ein neuer Mensch ist. Es bezeichnet im objektiven Sinn den Geist Gottes oder Christi, 8, 9. 11. 16. Gal. 4, 6. 1. Cor. 2, 10—12., im subjektiven Sinn den menschlichen Geist in seiner höchsten Potenz, aber nur sofern der Geist Gottes in ihm wohnt, ihn beseelt, Röm. 8, 16. vgl. V. 14. und 9. Ebendaher setzt Paulus auch sonst, wo er Menschen das *πνευμα* zuschreibt, immer

Gläubige voraus, Gal. 5, 16—18. 22. 1. Theſſ. 5, 23., in der merkwürdigen Stelle, in welcher er die drei Elemente des Menſchenlebens zuſammenſtellt, und ebendaher erwähnt er Röm. 7, 7—25. das πνευμα gar nicht, weil er den Hang dort betrachtet, wie er im natürlichen Menſchen vorhanden iſt, nur im Antagonismus begriffen mit dem νους. Νους iſt bei Paulus der menſchliche Geiſt als der ſelbſtbewußte, bald in theoretiſcher, bald in praktiſcher Richtung; er iſt zwar auch im Wiedergeborenen wirkſam, 1. Cor. 14, 14 f., aber er iſt nicht allein im Glaubigen, ſondern ebenſo auch im natürlichen Menſchen, welcher ſich mittelſt des νους Gottes bewußt werden kann, Röm. 1, 20. und des göttlichen Geſetzes bewußt wird, 7, 23., auf der andern Seite aber auch der Verfinſterung ſeines νους ausgeſetzt iſt, 1, 21. 2. Cor. 4, 4. Epheſ. 4, 18., daß ſein νους in eine ματαιοτης verſinkt (im Gegenſatz von der ἀληθεια, Epheſ. 4, 17.), daß er ἀδοκιμος, entwürdigt, Röm. 1, 28., ein fleiſchlicher νους wird, Col. 2, 18., wo ſodann eine ἀνακαινωσις του νοος nöthig iſt, Röm. 12, 2. durch das πνευμα του νοος ἡμων, Epheſ. 4, 23., dadurch daß nicht nur in der Wiedergeburt das πνευμα den Menſchen eingepflanzt wird, mit welchem der νους in Verbindung tritt, wie vorher mit der σαρξ, ſondern auch das neue Leben ſich über den ganzen Menſchen verbreitet und ſo dem Subjekt der neue Menſch immer völliger angeeignet wird in fortſchreitender Heiligung, Epheſ. 4, 23 ff. Doch wohnt die ἁμαρτια nicht im νους, ſondern ἐν τοις μελεσι, im Leib, Röm. 7, 23. Aber Paulus drückt ſich zum Theil ſo aus, daß es ſcheint, er wolle auch die ψυχη mit dem Hang identificiren. Er nennt den Menſchen, der der Gegenſatz iſt gegen den geiſtlichen, den ψυχικος ἀνθρωπος, 1. Cor. 2, 14. vgl. Jak. 3, 15. Jud. 19., der von der bloßen ψυχη im Unterſchied von πνευμα beherrſcht iſt. Allein die σαρξ iſt zunächſt der Leib als belebter Leib, und belebt, beſeelt wird er durch die ψυχη; alſo Menſch als ψυχη ζωσα, 1. Cor. 15, 45. iſt der Menſch, welcher ein σωμα ψυχικον hat, V. 44.; und daher kann es uns nicht befremden, daß Paulus, wenn er den natürlichen Menſchen σαρκικος nennt, ihn ebendaher auch als ψυχικος bezeichnet, denn die ψυχη führt in das σωμα und die μελη kein neues Princip ein, wodurch ſie aufhörten σαρξ zu ſeyn, vielmehr iſt ſie nur das,

was den Körper belebt, und in ihrem unmittelbaren Zusammenhange mit dem Leibe muß auch sie mit der Herrschaft der σαρξ ein unnatürliches Vorwiegen und krankhaftes Leben entwickeln. Hiernach bleibt es bei dem Satz: die ἁμαρτια als Hang hat ihren Sitz im Leib, in den Gliedern, hat ihn aber, sofern dieser Leib ein beseelter ist, und es kommt kein neues höheres Princip in den Menschen, so lange nicht das πνευμα da ist.

Indem aber so der beseelte Leib es ist, in welchem die ἁμαρτια ihren Sitz hat, wird diese Behauptung nicht in der Weise aufgestellt, 1) als ob Paulus das Leibliche an sich für das Sündliche gehalten hätte, denn die Sünde ist nach Paulus durch Ungehorsam in die Welt hereingekommen, Röm. 5, 12 ff., während der Mensch doch allerdings von Anfang an schon einen animalischen Leib hatte, 1. Cor. 15, 56., und er verwirft den körperlichen Genuß so wenig als die körperliche Thätigkeit, als wären sie unsittlich; vielmehr wenn körperlicher Genuß und körperliche Thätigkeit als unsittlich von ihm beurtheilt werden, so geschieht es in bestimmten Modifikationen, wodurch sie erst diesen Charakter erhalten. Aber als körperlich sind sie noch nicht unsittlich, vielmehr tadelt Paulus als unchristlich jene übertriebene Strenge gegen den Körper, welche den Körper abtödten will, Col. 2, 23. 1. Tim. 4, 1—6.; er betrachtet jeden durch das christliche Bewußtseyn normirten Genuß als gut und recht, Röm. 14, 6. 1. Tim. 4, 4. 5.; er verlangt eine freilich innerhalb bestimmter Grenzen sich haltende Pflege des Leibes, Röm. 13, 14., welche die leibliche Lebenskraft hegt, ohne unreine Begierden zu nähren, und fordert, daß der Leib geweiht werden solle als ein lebendiges, Gott wohlgefälliges Opfer, Röm. 12, 1. 2) Auch nicht in der Weise soll jene Behauptung genommen werden, als ob unserem Apostel das Sündliche blos als etwas Leibliches erschienen wäre und er also alle sündlichen Antriebe aus dem Leibe abgeleitet hätte. Auf der einen Seite bemerken wir nämlich, daß er mit der feinsten Menschenkenntniß und den reinsten sittlichen Begriffen nicht blos die sinnlichen Regungen der Sünde, sondern auch wirklich solche Gesinnungen und Handlungen, welche aus den körperlichen Trieben nicht erklärbar sind, als Sünde auszeichnet, wie jene antichristliche Selbstvergötterung, die über alles

Heilige sich erhebt, 2. Thess. 2, 4., ja wir sehen, daß er solche Gesinnungen und Handlungen selbst als Werke der σαρξ darstellt, Gal. 5, 20., wie er auch die Verirrungen der colossischen Ascetiker von einem νους της σαρκος ableitet, Col. 2, 18., ebenso die Spaltungen in der corinthischen Gemeinde, 1. Cor. 3, 3 f. Auf der andern Seite faßt er den Gegensatz von Gut und Böse viel zu tief, als daß er alle sündlichen Antriebe aus dem Körper ableiten könnte (wie das Neue Testament überhaupt, vgl. Joh. 17, 16. 14. 6. 9. 16, 19. 1. Joh. 1, 4. 5. 5, 4. Jak. 1, 27.). Vor Allem ist es der Gegensatz zwischen Gott und der Welt, welchen auch Paulus hervorhebt, 1. Cor. 1, 20—28. 2, 12. 3, 19. 2. Cor. 7, 10. (vgl. 1. Joh. 2, 15. 16.). Alles sittlich Gute faßt er zusammen in der Liebe zu Gott, Röm. 8, 28., und was die Christen verläugnen sollen, das ist das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, Tit. 2, 12. Aus diesem Gegensatz fließt der andere, zwischen dem Ich und zwischen Gott und Christus, ein Gegensatz, welchen gerade Paulus am stärksten hervorhebt und wornach das Böse ist: sich selbst leben, 2. Cor. 5, 15. vgl. Röm. 14, 7 f. Gal. 2, 20. Auf diesen Gegensatz zwischen Gott und Mensch läßt es sich auch zurückführen, wenn die σοφια σαρκικη als σοφια ἀνθρωπων bezeichnet wird, 1. Cor. 2, 5. 13. vgl. 2. Cor. 1, 12. Aus Allem diesem geht deutlich hervor, daß der Apostel in der Sünde das selbstische Princip tief erkannt hat und es selbst da vor Augen hat, wo er ihr Wesen in die σαρξ setzt.

Alle diese Gründe sprechen dagegen, daß Paulus die Antriebe zur Sünde blos aus dem Leib abgeleitet habe, und die Stellen Röm. 7, 5. 23. 24. Gal. 5, 19., wo er nur von den Sünden des Leibes zu sprechen scheint, sind kein Beweis dafür. Allerdings aber gibt es eine ganze Classe feinerer und gröberer Sünden, die zunächst aus leiblichen Trieben sich ableiten, sobald nämlich die Leiblichkeit in den Dienst der Selbstsucht tritt, und die leiblichen Begierden sind auch wohl von Anfang an eine gewisse Reizung zur Selbstsucht; und dieser ganz ähnlich ist die Reizung, welche rein in der geistigen Sphäre des menschlichen Wesens liegt, sofern dasselbe dem Kreis des endlichen Lebens angehört. Wenn also Paulus sagt: „in meinem Fleisch wohnet nichts Gutes", Röm. 7, 18., wenn er das Sündengesetz als Gesetz in den Gliedern

bezeichnet, so kann er das thun, ohne irgend das Sündliche und das Leibliche mit einander zu identificiren oder das Sündliche nur als etwas Leibliches zu betrachten, 1) sofern im Leib, der einmal in der Menschheit entzündete selbstische, dem göttlichen Willen widerstrebende Hang zuerst und mit besonderer Stärke hervortritt und am nachhaltigsten an demselben haftet, und zwar als eine Naturmacht; 2) sofern der Hang überhaupt darin mit den leiblichen Trieben übereinkommt, daß er auf das individuell Angenehme gerichtet ist, auf die individuelle Lust positiv gerichtet ist und von der individuellen Unlust negativ sich abwendet. Deßwegen wird dieser Hang selbst σαρξ genannt und die aus demselben hervorgehenden Regungen und Thaten ἐργα της σαρκος, Gal. 5, 19.

Σαρξ ist zunächst das Fleisch im eigentlichen Sinne, im Gegensatze der Knochen, Ephes. 5, 30., des Blutes, 1. Cor. 15, 50. Ephes. 6, 12., dann synekdochisch: der ganze Leib, 1. Cor. 15, 39., besonders des Menschen, Col. 2. 5. Ephes. 5, 29. vgl. 2, 11. Röm. 13, 14. 2. Cor. 4, 11. 7, 1. (daher ζην ἐν σαρκι = im menschlichen Leibe leben, Gal. 2, 20., und vom irdischen Leibe Christi, Ephes. 2, 5.). Daher ist dann weiterhin σαρξ das ganze lebendige Wesen, der Mensch, so πασα σαρξ = alle Menschen, Röm. 3, 20. 1. Cor. 1, 29. vgl. Ps. 65, 1. auch Sir. 14, 18. und Gal. 1, 16. Ephes. 6, 12. Aber meist verbindet sich der Nebenbegriff der Schwäche damit, so eben Röm. 3, 20. vgl. Genes. 6, 3. Von hier aus leiten sich dann die anderen meist metaphorischen Nebenbestimmungen leicht ab. So heißt dann σαρξ das Aeußere, im Gegensatze des Innern, 2. Cor. 5, 16. 11, 18. Phil. 3, 3., ferner das Niedrige in Kraft, Dauer, Werth, daher Vergängliche, Hinfällige, 2. Cor. 10, 3. 4. vgl. Ps. 78, 39. Jes. 40, 6. Hebr. 7, 16. 1. Petr. 1, 24., und ebenso das blos Menschliche im Gegensatze gegen das Uebernatürliche, 2. Cor. 10, 4. 1. Cor. 3, 3. 2. Cor. 1, 12. 1. Cor. 1, 26. vgl. Joh. 3., und die Zusammenstellung von σαρξ und αἱμα, Gal. 1, 16. Ephes. 6, 12. Matth. 16, 17. Und hieran schließt sich endlich die Bedeutung des Sündlichen an im Gegensatze des sittlich Guten, theils wie es im νους, Röm. 7, 23. 25., theils wie es im πνευμα, Röm. 8, 1—9. 12—16. Joh. 3, 6. gesetzt ist. Eben weil die σαρξ den Menschen überhaupt nach seiner niedri-

gen, endlichen, dem Göttlichen fremden und entgegengesetzten Seite bezeichnet, so ist sie die natürliche Bezeichnung für den Sitz des sündlichen Hanges. In der σαρξ tritt die Sünde besonders mächtig und dauernd hervor; deßwegen hat sie ihren Sitz in derselben, obwohl nicht alle Sünde leiblicher Natur ist. Ueberdem ist ja der sündliche Hang in allen seinen Gestalten ganz dem leiblichen Lebenstriebe homogen, sofern er immer in der Form individueller Lust oder Unlust an ihn kommt und sich dem Willen als Princip in dieser Gestalt aufdrängt. Wie sehr er nun auch durch die Thätigkeit des νους vergeistigt werden mag — er bleibt in dieser geistigsten Form immerhin das Princip der Selbstsucht, des selbstsüchtigen Personlebens.

Für diese Auffassung des paulinischen Begriffes der σαρξ spricht denn auch eben, daß der Apostel, wie oben bemerkt, die Sünde, nach 1. Cor. 2, 14., in die ψυχη zu setzen scheint. Die ψυχη als das seelische, oder das mit dem Leibe in unmittelbarem Zusammenhang stehende geistige Princip, ist der Gegensatz von dem πνευμα als dem Geiste in der höchsten Potenz, wie er dem Ewigen zugewendet ist. Sie ist eben daher auch die selbstische Seite im Geistesleben, und damit, daß der Mensch, in welchem die σαρξ herrscht, eben dadurch ψυχικος ist, ist auch gesetzt, daß das Wesen der Sünde ein selbstisches ist, indem es ein sinnliches ist. Aus diesem Begriffe des sündlichen Hanges als σαρξ erklärt sich aber auch weiter der Zusammenhang des Todes mit der Sünde. Es begreift sich daraus wie der Tod Erbübel wird, wie das Princip der ἁμαρτια durch die That Adams vorzüglich am Leibe haften blieb, und danach auch mit der natürlichen Fortpflanzung des Lebens auf eigenthümliche Weise zusammenhängen mußte, obwohl dieß bei Paulus nirgends so ausdrücklich angedeutet ist, wie Joh. 3, 6. Dieser Hang der Sünde entwickelt Röm. 7, 14. eine Macht, welche eine förmliche Sklavenherrschaft zur Folge hat, V. 15—25. Das Böse wird förmlich zum Gesetze (νομος) für den unwiedergeborenen Menschen; im besten Falle läßt dasselbe noch ein innerliches, wiewohl machtloses Wohlgefallen am Gesetze zu, Röm. 2, 7. Ephes. 4, 15—19. Und dennoch bleibt daneben immer noch die höhere Richtung im Menschen, nicht nur wo das mosaische Gesetz waltet, Röm. 7., sondern auch wo das rein natürliche Bewußtseyn von Gott, Röm. 1.

als Sittengesetz in uns herrscht, wie es auch die Heiden haben, Röm. 2, 14 f., gemäß der Gottverwandschaft, die in uns ist, Apostelg. 17, 28. Hier wie dort steht der νους des innern Menschen gegen die Sünde; aber weiter kommt es nicht, als daß der Mensch das Gute billigt, das Böse haßt. Das Gute dringt nicht durch bei ihm, er bleibt Sklave seines Hanges; einzelne gute Handlungen können geschehen, Röm. 2, 14., aber Princip des Lebens wird es nie.

b) Die Entwicklung des Hangs geschieht mittelst des Gesetzes, Röm. 7, 7—15. Sobald das Gesetz dem Menschen zum Bewußtseyn kommt, sey es unter Mitwirkung eines positiven Gesetzes oder nicht, Röm. 2, 14 f., so entwickelt sich der Hang in seiner Eigenschaft als Gegensatz gegen den im Gesetz enthaltenen göttlichen Willen. Die ἁμαρτια an sich liegt in der σαρξ schon zuvor; aber zur erfahrungsmäßigen Thatsache wird sie erst in der ἐπιθυμια, also gegenüber von dem Gesetze und durch dasselbe. Sie ist nur unentwickelt, νεκρα, gewesen, nun aber wird sie aktiv. (Wir sehen hier deutlich, wie Paulus gerade um eine Stufe tiefer zurück in das Wesen der Sache geht, als Jakobus.) Sie wird also durch das Sittengesetz nicht zurückgehalten und gehemmt, sondern vielmehr erregt, zur Begierde und zur That gesteigert, womit sodann auch die Unseligkeit im Innern und Aeußern zur Wirklichkeit sich entwickelt oder der θανατος hervortritt, Röm. 7, 13. In diesem Sinn redet Paulus von παθηματα των ἁμαρτιων τα δια του νομου, V. 5., und sagt, die Kraft der Sünde sey das Gesetz, 1. Cor. 15, 56.; ohne das Gesetz ist die Sünde kraftlos, Röm. 7, 8. Ist nun das Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes neben dem Hang entwickelt und nicht nur als Vorstellung und Begriff, sondern auch als ein im inwendigen Menschen hervortretendes Interesse für das Gesetz, V. 22., und so sogar als ein gewisses θελειν, V. 15. 16. 18. 21., so wird desto mehr ein Kampf zwischen dem inwendigen Menschen und dem Hang entzündet, und nur um so mehr bringt der unglückliche Ausgang dieses Kampfes, V. 15—23., die Knechtschaft, in welcher der Mensch gegenüber von dem Hang steht, zum Bewußtseyn, V. 25., indem ein solches Subjekt 1) im Bewußtseyn der Abhängigkeit vom göttlichen Gesetz lebt, ohne dasselbe zum Vollzug zu bringen, weil der Wille geknechtet ist von dem Hang, verkauft unter die Sünde, V. 14., 2) im

Bewußtseyn der Abhängigkeit von dem bösen Hang lebt, ohne sich dem Zug desselben rückhaltslos überlassen zu dürfen, weil davor das Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes warnt. So steht nun das Subjekt zwischen diesen beiden Gegensätzen, allmählig im vollen Gefühl seiner Unseligkeit, und immer mehr im klaren Bewußtseyn, sich selbst aus diesem Zustand nicht retten zu können, und so erscheint eben vermittelst des Gesetzes, also des Höchsten, was der Mensch auf dieser Stufe hat, die *ἁμαρτια* theils in ihrer ganzen Macht, theils in ihrer Verabscheuungswürdigkeit und Unseligkeit, 7, 13. 5, 20. Betrachtet man aber die Entwicklung des Hangs näher, so entwickelt er sich insbesondere theils individuell im Personleben des Einzelnen, theils nach dem Typus eines Gesammtlebens.

α) Auf individuelle Weise entwickelt sich der sündliche Hang je nach der individuellen Kraft und Lage, besonders aber nach der Gewissenhaftigkeit, mit welcher der Einzelne die ihm noch zu Gebot stehenden Hilfsmittel anwendet. Je nachdem jede einzelne Persönlichkeit dem *νομος του νους* sich zuwendet oder von ihm sich abkehrt, darnach richtet sich die Entwicklung des Hangs, darnach gestaltet sich die wirkliche Sünde des Menschen, daher es nach Paulus auch Heiden gab, welche relativ dem Gesetz gehorchten, Röm. 2, 14. So begründet sich ein sittlicher Unterschied unter den Individuen, indem es auch auf diesem natürlichen Gebiet sittlich bessere und schlimmere gibt, relativ rechtschaffene, gewissenhaftere und lasterhafte, gewissenlose, wie denn auch in der vorchristlichen Zeit Abraham, vgl. Röm. 4., zu den Besten gehörte; aber auch unter den Besseren ist keiner, der durch strenge Gewissenhaftigkeit seine Sittlichkeit so weit entwickelt hätte, als ihm trotz des vorhandenen sündlichen Hanges möglich gewesen wäre; in so fern sind Alle unentschuldbar, Röm. 1, 20. 2, 1. 15 ff. Und selbst im besten Fall, beim aufrichtigsten Eifer für das Gesetz, 7, 14—25. bringt es der Mensch nicht hinaus über den Zwiespalt zwischen *νους* und *σαρξ*, zwischen dem sklavischen Dienst des Gesetzes nach dem *νους* und dem Dienst der Sünde nach der *σαρξ*; es bleibt ein unkräftiges Wollen und ein übermächtiger Hang; er bleibt doch zwischen der Anziehungskraft des göttlichen Gesetzes, die es auf den Willen als *νομος του νοος* ausübt, und der Schwerkraft des bösen, die er trotz seinem *θελειν*

nicht zu überwinden vermag; es besteht ein gewisses *δουλευειν νομῳ θεου*, 25., aber nur neben der thatsächlichen Vollziehung der *ἁμαρτια*; deßwegen bleibt er auch *ταλαιπωρος*, ein elender, mühseliger Mensch, der einer Erlösung aus solchem Zustand bedarf, V. 24. — Der Hang entwickelt sich aber auch

β) nach dem Typus eines Gesammtlebens. Hier unterscheidet Paulus zweierlei Gebiete: das der Hellenen und das der Juden. Im ersten herrscht das Versunkenseyn unter die Natur durch Unterdrückung des ursprünglichen Gottesbewußtseyns und des sittlichen Gefühls sowie durch sittliche Ausschweifung; daher ist bei ihnen die *ἀγνοια* in Absicht auf das Göttliche und Sittliche, Ephes. 4, 17—19. Röm. 1, 21 ff. Apostelg. 17, 30.; sie können das Sittliche nicht mehr *δοκιμαζειν*, die sittlichen Unterschiede nicht mehr prüfen und würdigen, und gleichwohl findet sich bei ihnen der Weisheitsdünkel, Röm. 1, 22. 1. Cor. 1, 22. Im jüdischen Gesammtleben findet das *δοκιμαζειν* statt in Folge des positiven Gesetzes, Röm. 2, 17 f., sowie eine Erkenntniß des wahren Gottes in Folge der theokratischen Offenbarung; aber die Sünde zeigt sich hier vorherrschend als ein Haften an der blos äußerlichen Form des Gesetzes und der Theokratie, an blos äußerlicher Beobachtung positiver Vorschriften ohne wahres Leben nach dem Gesetz, Röm. 2, 17—24., daher ist hier ein greller, widerlicher Contrast zwischen der sittlichen Erkenntniß und der sittlichen Gesinnung und That, so daß das, worauf man seinen Nationalruhm setzt, praktisch gröblich verläugnet wird. Damit hängt zusammen das Fragen nach Wundern, 1. Cor. 1, 22., als den äußerlichen Wirkungen des sich offenbarenden Gottes. Solche starre Juden wollen dann doch gegen das Evangelium ihre eigene Gerechtigkeit geltend machen, Röm. 10, 3. 9, 31. 32. Aber mit allem ihrem Eifer gelangen sie nicht zum Heil, Röm. 10, 4. Es versteht sich von selbst, daß nun Paulus nicht sagen will, alle einzelnen Juden haben sich das zu Schulden kommen lassen, was er Röm. 2, 17 ff. ausführt, eben so wenig als er Kap. 1. behaupten will, alle Heiden haben sich gleichmäßig der Verkehrtheiten schuldig gemacht, welche jener Abschnitt aushebt. Auch innerhalb des Gebiets der *σαρξ* gibt es, wie wir gesehen haben, noch einen Unterschied, und an diesen verschiedenen Typen des Gesammt-

lebens nimmt die individuelle Entwicklung des Hangs in jedem einzelnen Subjekt auf seine Weise Theil. Aber alle verschiedenen Typen des Gesammtlebens vereinigen sich in dem Einen großen Gesammtleben der Menschheit, wie es sich durch den gemeinsamen Zusammenhang aller Menschen mit dem Urmenschen gestaltet hat. Das Gesammtleben der Menschheit theilt sich in zwei wesentlich verschiedene Abtheilungen, von welchen die erste das menschliche Gesammtleben begreift, wie es sich durch den gemeinschaftlichen Zusammenhang mit dem Urmenschen gestaltet, abgesehen von seiner Umgestaltung durch Christus — das Gesammtleben der Sünde und des Todes, Röm. 5, 12—21. 1. Cor. 15, 22. — die zweite das durch Adam begründete menschliche Gesammtleben in seiner Umgestaltung durch Christus als ein Gesammtzustand der Gerechtigkeit und des Lebens, Röm. 5, 21. 1. Cor. 15, 49. 22. In der ersten Beziehung ist das menschliche Gesammtleben als räumliches Ganzes der *κοσμος*, 1. Cor. 1, 27 f. Col. 2, 20., als Zeiteinheit der *αἰων οὑτος*, Röm. 12, 1. 1. Cor. 2, 6. 8., *ἐνεστως αἰων πονηρος*, Gal. 1, 4., und beides kombinirt: *ὁ αἰων του κοσμου τουτου*, Ephes. 2, 2. In *κοσμος* liegt die Anschauung der unbedingten Herrschaft der Sünde, im Begriff des *αἰων*, der einem anderen entgegensteht, liegt schon seine Bedingtheit und Beschränktheit.

Hiedurch wird auch die Stelle Ephes. 2, 2 f. verständlich: Das sündliche Gesammtleben der Menschheit steht bei Paulus wie überhaupt in der heiligen Schrift im Zusammenhang mit einem über die Menschheit hinausliegenden Gebiet der Sünde, mit einer bösen Geisterwelt. Zwar da, wo er im Zusammenhang mit der Lehre von der *δικαιοσυνη* die Sünde behandelt, geht Paulus nicht besonders ein auf dieses Reich der Finsterniß. Dagegen finden wir in den Korintherbriefen gar Vieles über das Hereinragen der bösen Geisterwelt, außerdem im Kolosser- und Epheserbrief, auch in den Thessalonicherbriefen.

Blicken wir von hier aus auf Ephes. 2, 2 f. zurück, so haben wir dort eine zusammenfassende kurze Darstellung des ganzen paulinischen Begriffs von der Sünde. Alle Menschen

sind in einem Stand des Todes vermöge ihrer Sünden, V. 1. In diesen haben sie einst gewandelt ehe sie zu Christo bekehrt waren, V. 2., das war das herrschende Princip ihres sittlichen Verhaltens, und zwar, V. 3., indem die dem Hang entsprießenden Lüste und Begierden das Element waren, in welchem sie lebten, wobei aber zweierlei Elemente unterschieden werden, Strebungen der σαρξ und der Gedanken; diese διανοιαι sind im Unterschied von der σαρξ sündliche Regungen, welche schon von dem Verstande verarbeitet sind und so in Form von Gedanken Gegenstand des Wollens geworden, während die θεληματα της σαρκος zunächst nur die Strebungen des durch die Gedanken noch nicht vermittelten Hanges, und eben daher weniger geistiger Art sind. Nach dem Bisherigen wäre Alles noch individuell, aber V. 2. wird ein allgemeinerer Typus genannt. Das Verhalten des Einzelnen schloß sich an den Zeitlauf der Welt an, also an den Zeitgeist, an die sittliche Beschaffenheit und die Sitte dieser Welt. Dieser Zeitgeist hat selbst wieder eine andere Norm, den Fürsten der Luftmacht, der Geistesmacht, die in der Luft herrscht, vgl. Ephes. 6. 12., deren Wohnsitz nicht die Erde ist, sondern die Atmosphäre, vgl. §. 86. Diese Macht ist aber eine Geistesmacht, die Macht des Geistes, der jetzt wirkt in den Söhnen des Unglaubens, d. h. in denen, welche dem Evangelium unglaubig widerstreben. So ist die Sünde einestheils als eine Mannigfaltigkeit von Thatsünden bezeichnet, V. 1., durch welche aber der Mensch dem Tod anheimgefallen ist in seiner mehrfachen Bedeutung, und diese Sünde ist anderntheils auch in einem Hang vorhanden, der sich in ἐπιθυμιαις herausstellt, V. 3., theils in den unmittelbaren Strebungen der σαρξ, theils in den durch den Verstand vermittelten. Und wie so die einzelnen Sünden in einem habituellen Hang ihren Grund haben, so haben sie ihren Zusammenhang mit einer allgemeinen Norm, dem αἰων του κοσμου τουτου, ja mit dem Fürsten derselben und durch Alles dieß sind wir τεκνα φυσει ὀργης, denn die Sünde ist nicht nur ein Stand des Todes, sie ist auch ein Stand der Unseligkeit, Verdammlichkeit. — Dieß sind die Menschen in ihrem vorchristlichen Zustand. Bei den Juden fügt Paulus hinzu: φυσει, d. h. im Gegensatz gegen das, was sie durch die Erwählung der theokratischen Gnade waren. Hiernach ist der Mensch vermöge

seiner Sünde νεκρος und Gegenstand der göttlichen Strafgerechtigkeit, es fehlt ihm die δικαιοσυνη und die ζωη.

b) Die göttliche Thätigkeit in Bezug auf diesen Mangel.

§. 77.

Ungeachtet dieser Zustand der Menschheit mit der ursprünglichen Abzweckung des Schöpfers im Widerspruch steht, und insofern Gegenstand seiner ὀργη ist, hat doch Gott die Menschheit demselben nicht ohne eine auf ihr Heil abzielende Gegenwirkung überlassen, welche in Verbindung mit der in der Schöpfung selbst gesetzten Offenbarung seiner, theils in der göttlichen Weltregierung überhaupt, theils in dem besonderen Verhältnisse gegründet ist, in welches sich Gott mit den zu einem Volk Gottes und zu einem Segen der ganzen Menschheit bestimmten Abrahamiden oder Jakobiden gesetzt hat. Demgemäß hat Gott auf dem Gebiet dieser besonderen Offenbarung theils weithin zielende Verheißungen göttlicher Rettung niedergelegt, theils eine positive Gesetzgebung gestiftet, welche zwar an sich nicht vermögend und nicht dazu bestimmt war, den Menschen die δικαιοσυνη und ζωη selbst zu gewähren, wegen des in ihnen selbst vorhandenen bösen Hangs, der eben erst durch das Gesetz zu seiner vollen Entwicklung kommen mußte, aber in derselben Beziehung und in Verbindung mit den Verheißungen sich zur wirksamen Vorbereitung auf die Erlösung eignete, auf welche alle vorangehende Thätigkeit Gottes in der Art abgezweckt hat, daß er den ganzen Verfall der Menschheit nur in Beziehung auf das vorher bestimmte Erlösungswerk zugelassen hat.

1. Die göttliche ὀργη (vgl. die τεκνα ὀργης, Ephes. 2, 3.) wird in der That von Gott geoffenbart, Röm. 1, 18., obgleich ihre vollständige Offenbarung erst dem Endgericht angehört, daher ὀργη ἐρχο-

μενη, 1. Theß. 1, 10. Röm. 2, 5. 8. Aber eben darin liegt schon eine Beschränkung der ὀργη vermöge der göttlichen Langmuth und Geduld, Röm. 3, 26. 2, 4. Es ist das ein Ausfluß der göttlichen Güte in ihrem Reichthum, 2, 4., in der Absicht, dem Sünder Frist zur Buße zu geben. Aber die Güte Gottes wirkt zunächst nur negativ auf die Aufschiebung der Strafe, so daß die zuvor (vor Christus) begangenen Versündigungen, 3, 25., nicht gestraft werden, vorerst Gott sie hingehen läßt (παρεσις), vermöge seiner ἀνοχη und μακροθυμια. Er hat die Zeiten der Unwissenheit übersehen, Apg. 17, 30., indem er alle Heiden hat gehen lassen auf ihren Wegen, Apg. 14, 16., ohne mit einem entscheidenden Gericht einzugreifen; womit jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß er, wie Röm. 1, 18. sagt, die ὀργη auch hin und wieder wirklich offenbart, wie Solches ja schon im Gewissen geschieht, Röm. 2, 15. 16. Aber schon dieser Aufschub ist eine solche Beschränkung der ὀργη, welche, sofern sie aus der χρηστοτης kommt, ihr Absehen auf das Heil der Menschen hat, nicht bloß auf einen Aufschub des Gerichts, und ebendaher

2. eine positive auf das Heil der Menschen abzweckende göttliche Gegenwirkung gegen die Sünde in ihrem Gefolge hat, und zwar schon vor der Erscheinung Christi. Die Voraussetzung und der Anknüpfungspunkt dieser göttlichen Thätigkeit ist die ursprünglich in der Schöpfung gesetzte Offenbarung Gottes, Röm. 1, 19 f., welche freilich durch die Schuld der Menschen eine Verdunklung und Verkehrung erlitten hat im Heidenthum, dessen ethisch-psychologischen Ursprung Paulus Röm. 1, 21 ff. darstellt (durch denselben ist nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr mitbedingt ein Antheil des Reichs der Finsterniß an einer solchen Veränderung, 1. Cor. 10, 20 f.) An diese vorausgesetzte ursprüngliche Offenbarung Gottes knüpfte sich aber nun eben die auf das Heil der Menschen abzweckende Gegenwirkung gegen die Sünde, und es ist dieß

a) überhaupt die göttliche auf die Welt gerichtete Thätigkeit, wie sie unmittelbar die ganze Menschheit umfaßt, die Welt erhaltende, Welt regierende und besonders die Entwicklung der Menschheit leitende Thätigkeit Gottes. Fortwährend, der herr-

schenden Sünde ungeachtet, hat Gott sich den Menschen nicht unbezeugt gelassen, er hat ihre allmählige Verbreitung über die Erde geleitet und im Großen und im Einzelnen sie so geführt, daß sie ihn, der Jedem nahe ist, so sehr, daß wir in ihm leben, weben und sind, ihrerseits, nachdem sie ihn mehr oder weniger außer Acht gelassen, suchen und finden möchten, Apg. 17, 25—28. 14, 16 f. Aber bei dieser allgemeinen Thätigkeit hat es Gott nicht bewenden lassen, sondern auf sie stützte er ferner

b) die zunächst auf die alttestamentliche Theokratie gerichtete Thätigkeit, durch welche ein eigenthümliches Verhältniß der Abrahamiden, nämlich des von Jakob oder Israel abstammenden Theils der Abrahamiden, zu Gott als ihrem Bundesgott gegründet wird. Dieses eigenthümliche Verhältniß hält auch Paulus sehr hoch. Er sagt, es sey ein eigenthümlicher Vorzug, Röm. 3, 1 ff. 9, 4 f. Das Volk ist Sohn Gottes, Röm. 9, 4. 5., ihm gehört die *δοξα* (nach Einigen die *δοξα θεου*, sofern sie im Tempel wohnte, wohl aber überhaupt die Herrlichkeit des theokratischen Volkes), die Bündnisse (der öfters wiederholte Bund, die Gesetzgebung und der auf ihr beruhende eigenthümliche Gottesdienst und die Verheißungen, welche damit verbunden waren, die Väter, welche in jenem engeren Bundesverhältniß zu Gott standen). Alle diese Vorzüge werden Röm. 3, 2. in das Eine zusammengefaßt, daß dem Volk die Offenbarung Gottes anvertraut war. Der höchste Vorzug ist jedoch, daß dieses Volk Substrat für die Erlösung ist und so der unmittelbar nächste Gegenstand der Thätigkeit Jesu. Dieselben Vorzüge sind auch Ephes. 2, 12. angedeutet. Ueberhaupt ist dieß ein Gegenstand, welchen der Apostel mehreremale ausdrücklich zur Sprache bringt, da er genöthigt war, das Wesen dieses Verhältnisses in allen Beziehungen auseinander zu setzen; so finden wir ihn hierüber außer dem Römer- und Galaterbrief insbesondere in 2. Cor. Kap. 3., aber auch in dem Epheser- und Colosser-, und in den Pastoralbriefen. Sehr bestimmt unterscheidet der Apostel in dieser Oekonomie des theokratischen Bundesverhältnisses zwei Perioden, was namentlich Gal. Kap. 3., vgl. Röm. Kap. 4., ausgeführt ist.

α) Die vormosaische Periode ist die patriarchalische, beruhend auf den den Patriarchen des israelitischen Volkes zu Theil gewordenen Gottesoffenbarungen, wodurch das theokratische Verhältniß als ein besonderes Verhältniß dieses Volksstamms zu Gott begründet worden ist. Es ist das geschehen durch die göttliche Verheißung, verbunden mit der Beschneidung als Siegel und Zeichen des Bundes, Röm. 4, 13—21. Gal. 3, 16—22. Röm. 9, 4—8 f. Die Verheißung wiegt vor in dieser vormosaischen Periode. Der Inhalt der Verheißung war, daß Abraham der Erbe der Welt sey, daß auf ihn die Gotteswelt als Erbe fallen werde, daß die Menschheit abrahamisch werden solle. Darin ist die ganze βασιλεια του θεου, das messianische Reich, gesetzt. Alles sollte dem Saamen Abrahams, zunächst und stricte Christo, Gal. 3, 16., zufallen, wie denn in erweitertem Sinn, Hebr. 1, 2., der Sohn als der Erbe von Allem bezeichnet wird. Die Juden deuteten natürlich das κληρονομος του κοσμου auf eine leibliche Beherrschung der ganzen Welt durch das jüdische Volk, Paulus aber legte es geistig aus, wie er Röm. 4, 16 f. den Abraham zum Vater vieler Völker macht nicht bloß leiblich, sondern auch geistlich. Das ist zugleich die εὐλογια του Ἀβρααμ, Gal. 3, 14. 8 f. — alle Geschlechter der Erde sollen einen von ihm ausgehenden Segen empfangen und in diesem Segen sich glücklich fühlen. Sofern nun die Verheißung mehrfach in verschiedenen Formen wiederholt worden ist, steht αἱ ἐπαγγελιαι, Gal. 3, 16. 21. Röm. 9, 4. — Doch die Verheißung ist nicht eine einseitige, von Seiten Gottes, sie ist ein Bündniß, Gal. 3, 17. — freilich dort in besonderem Sinn als Vermächtniß, διαθηκη, vgl. V. 15. — sodann im gewöhnlichen Sinn, und zwar im Pluralis, Röm. 9, 4. sofern das Eine theokratische Bündniß im Alten Bunde auf mehr als Eine Weise geschlossen worden ist, zunächst in der patriarchalischen Zeit und dann in der mosaischen. Schon in der patriarchalischen Zeit war die Verheißung verbunden mit einer Forderung, welche symbolisirt war in der Beschneidung. Aber das Verhältniß zwischen beiden ist nicht das, daß um der Beschneidung willen dem Abraham die Verheißung gegeben wurde, sondern das Erste war die Verheißung. Indem nun Abraham der Verheißung, namentlich zunächst in Beziehung auf einen zu hoffenden Sohn, vertraute, ward ihm das zur Gerechtigkeit gerech-

net, noch ehe er beschnitten war, und er empfieng nun die Beschneidung erst als ein Siegel dieser ihm von Gott zugerechneten Gerechtigkeit, Röm. 4, 11. Also auch die alttestamentliche Oekonomie hat zu ihrer ersten Grundlage einen Akt der freien Gnade Gottes, die freie Erwählung Abrahams und seines Volksstammes, vgl. Röm. 9, 7—13; sie ist so schlechthin frei, daß nicht alle Kinder Abrahams und Isaaks in das Verhältniß aufgenommen wurden; nicht wegen ihrer besonderen Verschuldung, sondern nur damit die unbedingte Freiheit der göttlichen Gnade dabei völlig an's Licht komme.

β) Die mosaische Periode wird gebildet durch den νομος, Gal. 3, 17 ff., in welchen die Beschneidung mitaufgenommen war. Das Gesetz enthält eine besondere göttliche Forderung an die Menschen, allerdings mit beigefügter Verheißung, aber diese hat schlechthin den Sinn, daß das Heil nur dem zukommt, welcher das ganze Gesetz erfüllt, Gal. 3, 12. Röm. 10, 5., während der Fluch ergeht über Jeden, der nicht beharrt in Allem, was geschrieben ist, es zu thun, Gal. 3, 10. — Der Charakter dieser alttestamentlichen Oekonomie ist nach Paulus streng göttlich, Röm. 9, 4., das Gesetz ist von Gott durch Engel gegeben und durch die Hand eines menschlichen Mittlers, Mose, dem Volk dargeboten, Gal. 3, 19. Daß Engel bei der Gesetzgebung thätig gewesen, ist als ein von den Juden allgemein angenommener Satz zu betrachten, vgl. Apg. 7, 53. Mit besonderem Nachdruck wurde derselbe in der alexandrinischen Theologie festgehalten, in Uebereinstimmung mit ihrem Begriff von Gott als dem, welcher durch jede unmittelbare Beziehung zu der Welt entweiht würde. Diesen Gottesbegriff hat Paulus und überhaupt das Christenthum nicht adoptirt; er hebt vielmehr deßwegen die Vermittlung des Gesetzes durch die Engel hervor, um von einem von den Juden zugegebenen Standpunkte aus anzudeuten, daß diese Institution wenigstens Nichts voraushabe vor der Institution der Verheißung: die Verheißung ist eine unmittelbar göttliche gewesen, das Gesetz ist in mittelbarer Weise an das israelitische Volk gekommen. Es ist schon Exod. 3, 2. ausdrücklich gesagt, daß in dem brennenden Busch der Engel des Herrn erschienen sey, aber bei der Gesetzgebung selbst wird er nicht erwähnt. — Aber nicht bloß durch den Dienst der Engel ist das Gesetz instituirt

worden, sondern auch durch die Hand eines menschlichen Mittlers, Mose. Ihm wurde das Gesetz unmittelbar anvertraut als dem vermittelnden Stellvertreter des ganzen Volkes, vgl. Apg. 7, 35. Deut. 5, 5. Paulus hebt 2. Cor. 3, 13. hervor, daß Moses Antlitz wie es nach der Rückkehr vom Sinai herrlich strahlte, nicht habe ertragen werden können vom Volk. Gott manifestirte sich so menschlich wahrnehmbar, daß er auch gegenüber von Mose sich des Dienstes der Engel bediente, und auch das war für das Volk noch zu hoch, und Mose mußte sein glänzendes Antlitz verhüllen. So sehr ist es wahr, daß das Gesetz ein Akt der göttlichen Herablassung gewesen, bei welchem sich Gott nach der Fähigkeit oder vielmehr Unfähigkeit des Volkes richtete, vgl. Matth. 19, 8. Das Alles muß man erwägen um einzusehen, warum Paulus diese Momente bei der Gesetzgebung heraushebt. Das Gesetz soll dadurch an und für sich nicht höher emporgehoben werden, sondern es soll angedeutet werden: mit dem Gesetz hat Gott einen Akt vollzogen, der nicht der schlechthinige Normalakt ist, wornach sich seine ganze Oekonomie gegenüber von der Menschheit richtet. — Ist nun aber das Gesetz von Gott, wenn auch nicht ohne Vermittlung, gegeben, so hat es auch, ebenso gewiß als die Verheißung, aber ebendarum in nothwendiger Uebereinstimmung mit der Verheißung, die Eigenschaft und Würde einer göttlichen Institution. Darin liegt zweierlei: 1) Es kommt dem Gesetz göttliche Herrlichkeit und innere Heiligkeit zu, Röm. 9, 4. 2. Cor. 3, 7—11. Es war eine göttliche Offenbarung, darum ging die göttliche Klarheit und Lichtesfülle partiell auch auf Mose über. Es kommt dieser Gesetzgebung eine δοξα zu als göttlicher Gesetzgebung. Das Gesetz ist ebendaher göttlich geartet, heilig, gerecht und gut, Röm. 7, 12., geistlicher Art, V. 14., aus Gott als dem Geist hervorgehend und auf ein pneumatisches Leben abzielend, indem nur der dem Geist und Sinn des Gesetzes entspricht, der eine geistige Herzensbeschneidung hat, Röm. 2, 29. Allein diese göttliche Auszeichnung hat das Gesetz nur in der Weise, daß dasselbe auch 2) mit der Verheißung harmonirt, a) das Gesetz kann nicht die Absicht haben, die Verheißung aufzuheben, Gal. 3, 17. vgl. V. 15. 21. 19. 20., denn Gott ist Einer; es ist Einer, der so-

wohl die Verheißung als das Gesetz gegeben hat, und zwar Gott, der in sich eins und ohne Widerspruch ist. Beide Institutionen müssen also miteinander harmoniren, und die Verheißung ist die viel ältere Gottesoffenbarung, V. 17., 430 Jahre vor dem Gesetz gegeben. b) Es ist aber auch wirklich nicht die Absicht des Gesetzes, die Verheißung aufzuheben, denn das Gesetz ist in einer andern Absicht gegeben worden, *των παραβασεων χαριν*. Der nächste Zweck ist einen Zaum der Sünde anzulegen, aber die nächste Folge, daß auch dieses positive Gesetz übertreten wird. Das Gesetz ist also allerdings auch das Mittel geworden um die Sünde zum Bewußtseyn zu bringen, und dadurch eben zugleich zur Reife, also sie geradezu vollständiger zu entwickeln. Eben darum kann man auch sagen: Das Gesetz ist hinzugefügt worden zu der Verheißung zu Gunsten der Uebertretungen. Damit stimmt das innere Wesen des Gesetzes überein, V. 21., denn das Gesetz ist nicht im Stande lebendig zu machen. Wäre das der Fall, dann käme wahrhaftig aus dem Gesetz die Gerechtigkeit. Mithin ist durch das Gesetz die Verheißung nicht aufgehoben worden, seine Absicht war nicht die, eine Gesetzesgerechtigkeit zu begründen, es ist nur als ein *παιδαγωγος εἰς Χριστον* zu betrachten. Der Zustand der Menschen ist also durch das Gesetz nicht ein wesentlich anderer geworden. Das Gesetz ist neben Sünde und Tod hereingekommen in die Welt, Röm. 5. 20., so daß Sünde und Tod durch dasselbe nicht aufgehoben sind und das Leben unter dem Gesetz von dem adamitischen Lebensgebiet schlechthin nicht ausgenommen ist, sondern wesentlich demselben angehört, sofern auch in ihm Sünde und Tod herrscht, ja im Gesetzesleben die Sünde vorherrscht, Röm. 4, 15. 7, 10—13.; und so viele Menschen aus Gesetzeswerken gerecht werden wollen, die sind alle unter dem Fluch, Gal. 3, 10., denn von der Macht der Sünde und des Todes vermochte das Gesetz den Menschen nicht zu befreien, da es durch den bösen Hang des Menschen in seiner Wirkung gehemmt und geschwächt war, Röm. 8, 2., das Gesetz konnte nicht *ζωοποιησαι*, Gal. 3, 21., und das war nöthig auf dem Gebiet, wo in geistiger und leiblicher Hinsicht der Tod eingetreten war. Insofern ist nun das Gesetz eine solche Form der Religion, welche für Unmündige sich eignet, Gal. 4, 1—3., gehörig zu dem Elementarleben der noch in der

Sünde lebenden Menschheit, V. 3., zu den schwachen und armseligen Elementen, V. 9. Col. 2, 20., und auf ein Höheres allerdings hinweisend, womit aber das Gesetz selbst als das Niedrige erscheint. Insofern war es σκια των μελλοντων, Col. 2, 17., daher von temporärer Bestimmung, bis der Abrahamssaame kam, dem die Verheißung galt, Gal. 3, 19., bis zu der vom Vater gegebenen Vorausbestimmung, 4, 2. Das Gesetz ist das, was aufgehoben wird und verschwindet, 2. Cor. 3, 11., wenn der kommt, auf welchen die Verheißung zielt, Gal. 3, 19., wenn die Gnade durch Jesum Christum als das in der Menschheit herrschende Princip auftritt, Röm. 5, 21.

So war also auch in der vorchristlichen Zeit eine auf das Heil der Menschen abzweckende Gegenwirkung von Seiten Gottes geordnet. Eben nur mit Beziehung auf dieses Ziel, auf welches das Gesetz voraus hinwies, hat Gott den Zustand der Sünde zugelassen oder in seinen Weltplan mitaufgenommen. Er hat diesen Zustand nicht gehindert, Apg. 14, 16., ihn gleichsam übersehen, Apg. 17, 30., er hat die in der vorchristlichen Zeit begangenen Versündigungen vorübergehen lassen, Röm. 3, 25., aber nur in der Absicht, diesen Zustand einst durch die Erlösung aufzuheben, Röm. 11, 32., und in der Zwischenzeit das Gesetz zu einem die Erlösung vorbereitenden Moment zu machen, Gal. 3, 22—25. Freilich wurde dadurch die Sünde bewußter und entwickelter, aber mit dem Sündenbewußtseyn wurde auch das Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit gefördert und belebt. Insofern findet die Sünde auch in Gottes Rathschluß eine Stelle, nämlich nur als Voraussetzung der Erlösung, wie auch nicht anders als durch diese der Gesammtzustand der Sünde aufgehoben werden kann, Röm. 5, 21. 7, 24. 25. 8, 2. 1. Cor. 15, 55—57.

B. Von der Herstellung der Gerechtigkeit.

§. 78.

Was Gott zuvor geschichtlich vorbereitet, aber von Ewigkeit zum Heil der sündhaften Menschheit beschlossen hatte, ist in der Fülle der Zeit wirklich geworden, indem in Jesu dem Gesalb-

ten seine erlösende Gnade allen Menschen erschien. Durch diese göttliche Erlösung in Jesu Christo ist die δικαιοσυνη und ζωη für alle Menschen vermittelt.

Schon nach dem letzten Paragraphen hat Paulus alle dem Christenthum vorangegangene weltregierende göttliche Thätigkeit in Betreff der Menschen in Beziehung gesetzt zu der Erlösung als Endziel, und er hat insbesondere entwickelt, daß Gott in der alttestamentlichen Oekonomie die Erlösung verheißen, Röm. 1, 2., zuvor angedeutet, Gal. 3, 8. Röm. 4, 23 f., durch Schattenbilder vorgebildet, Col. 2, 17., und psychologisch vorbereitet habe, Gal. 3, 24 f. Allein so sehr hierin eine Anknüpfung dessen, was Gott in Christo thut, an das Vorangegangene enthalten ist, so genügt das doch unserm Apostel noch nicht, sondern er geht auch hier bis auf das Letzte zurück, auf das der Erscheinung zu Grunde liegende Wesen, und lehrt

1. von Ewigkeit habe Gott die Erlösung der Menschen beschlossen kraft seines freien Willens der Gnade, und zwar so, daß dieser Rathschluß Gottes für den Menschen an sich verborgen war, 1. Cor. 2, 7 ff., Röm. 16, 25. Ephes. 3, 9. Col. 1, 26., und durch die alttestamentliche Verheißung nur unvollkommen, Eph. 3, 5. Röm. 16, 26., vollständig erst durch die wirkliche Erfüllung, mithin durch das Evangelium als das Wort von dieser Erfüllung, offenbar worden ist, Ephes. 3, 5. Col. 1, 26. Röm. 16, 25 f. 1. Cor. 2, 9 f. Daher wird dieser Rathschluß Gottes in den angeführten Stellen als *μυστηριον* bezeichnet oder als *μυστηριον του θεληματος αὐτου*, Ephe. 1, 9. *Μυστηριον* nämlich ist nicht, was in jeder Hinsicht verborgen ist und bleibt, sondern was an sich den Menschen verborgen, von Gott ihnen geoffenbart wird. Wie Paulus Röm. 11, 25. ein einzelnes Moment im göttlichen Heilsplan, die künftige Bekehrung Israels zu Christo, als *μυστηριον* bezeichnet, und 1. Cor. 15, 51. daß nicht Alle werden sterben, Alle aber eine Verwandlung erfahren; so nun das Ganze des göttlichen Heilsplans. Dieser Rathschluß Gottes ist ein ewiger, Ephes. 1, 4. Zwar bezieht sich jener Vers zunächst auf die Erwählung der Individuen zur Theilnahme am Heil, aber wenn diese Erwählung der Individuen *προ καταβολης κοσμου*

stattfand, so gilt das auch von dem *μυστηριον του θεληματος θεου* bezüglich auf das Heil überhaupt. Damit will Paulus bezeichnen, daß die Erlösung in Christo nicht etwas nur so zufällig und momentan Eingetretenes ist, sondern Etwas, das wesentlich zum göttlichen Weltplan gehört; sie beruht auf dem *θελημα θεου* als einem Gnadenwillen, entsprechend der *βουλη*, dem Entschluß seines Willens, V. 11. Dieses *μυστηριον* ist uns bekannt gemacht worden *κατα την εὐδοκιαν αὐτου*, V. 9., welches wieder sein freier Entschluß ist. Wie also überhaupt das Werk der Erlösung beruht auf dem freien Willen Gottes, so beruht auch die Bekanntmachung dieses ewigen Gotteswillens zur Erwählung der Menschen als eines von Anfang an den Menschen verborgen gewesenen auf einem freien göttlichen Entschluß; und so auch der göttliche Willensakt, welcher sich auf die Theilnahme der Einzelnen an dem allgemeinen Erlösungswerk bezieht. — Schon bei Jakobus und Petrus wurden wir auf einen ewigen göttlichen Willen zurückgewiesen, Jak. 2, 5. 1. Petr. 1, 2. 20. Den Rathschluß der Erwählung überhaupt und der Erwählung der Einzelnen sehen wir nun bei Paulus auf reichere Weise zurückbezogen auf den ewigen Rathschluß Gottes, und dieser ist so gefaßt, daß er bereits seine Bestimmung in Christo hat, Ephes. 1, 4 f. Was Gott bekannt gemacht hat in Beziehung auf das *μυστηριον του θεληματος αὐτου*, das hat seine Beziehung auf seine *οἰκονομια του πληρωματος των καιρων*, V. 10., auf das, was Gott instituiren und anordnen würde in der Fülle der Zeiten, in dem Zeitpunkte, wo alle die verschiedenen Epochen, die Gott in seinem ewigen Willen festgesetzt hatte, zu ihrer Erfüllung gekommen seyn würden. Sind alle Termine abgelaufen, so tritt Christus ein, Gal. 4, 4., *καιροις ἰδιοις*, d. h. in dem Zeitpunkt, welcher als für die Sache sich eignend bestimmt ist, Tit. 1, 3., *κατα καιρον*, Röm. 5, 6. Also der Rathschluß zur Erlösung der Menschen hat schon als Rathschluß seine Beziehung auf Christum, als den, welcher in dem bestimmten Zeitpunkt der göttlichen Oekonomie auftreten soll, nachdem alle vorbereitende Epochen vorübergegangen sind; und zwar geht der Rathschluß darauf, Alles zusammenzufassen in Christo, was im Himmel und auf Erden ist, Ephes. 1, 10. Eben darum umfaßt dieser Rathschluß die ganze Menschheit, die

Heiden nicht weniger als die Juden, und gerade diese Universalität betrachtet Paulus als ein *μυστηριον*, das zwar vorangedeutet war im Alten Bunde, aber vollständig geoffenbart worden ist im Neuen Bunde, hauptsächlich ihm und durch ihn geoffenbart ist, Ephes. 3, 6. 8. Gott ist der Heiden Gott wie der Juden Gott, Röm. 3, 29 f., und Christus als der Vermittler ist der Herr, der reich ist über Alle, die ihn anrufen, Röm. 10, 12. — Ist nun aber so die Erlösung nur die in der Fülle der Zeit organisch sich entwickelnde Erfüllung eines von Ewigkeit bestehenden Gnadenrathschlusses Gottes, so ergibt sich von selbst, daß

2. auch die weltschöpferische Thätigkeit Gottes in Beziehung steht zu der Erlösung. Die weltschöpferische Thätigkeit Gottes ist auch in einem ewigen Gotteswillen gegründet, darum hängt Beides mit einander zusammen, der Rathschluß der Weltschöpfung und der Rathschluß der Welterlösung, die geschaffene Welt, sofern sie durch die Sünde in Entzweiung mit Gott und mit sich selbst gerathen, zur Einheit zurückzuführen in Christo Jesu. Diese Beziehung der weltschöpferischen Thätigkeit zur Erlösung ist

a) auf dem Gebiet der jüngeren paulinischen Briefe unzweifelhaft, am meisten Col. 1, 16. Im Colosserbrief ist die Polemik des Apostels gerichtet gegen eine theosophisch-judaistische Irrlehre, wornach man das Heil der Menschen durch die Vermittlung einer höheren Geisterwelt realisirt werden ließ, daher denn eine ungebührliche religiöse Verehrung der Engel, 2, 18., und eine damit in Verbindung stehende, das Sinnliche ertödtende Askese als selbsterwählter Gottesdienst, V. 23. Im Gegensatz gegen eine solche Theorie, wodurch die Stellung Christi aufgehoben und das Christenthum in seinem ganzen Wesen alterirt wurde, tritt Paulus auf, indem er die Hohheit Jesu Christi als des Einen Ebenbildes des unsichtbaren Gottes und als des Erstgeborenen vor aller Kreatur, 1, 15., so aushebt, daß er in eine nähere Exposition darüber eingeht. Die Weltschöpfung ist nach ihm so zu denken, daß im inneren, wesentlichen Zusammenhang mit Christo Alles geschaffen ist (*ἐν αὐτῳ*, V. 16.), und zwar sowohl durch Christum (*δι' αὐτου*), daß er die instrumentale und vermittelnde Ursache ist, als auch *εἰς αὐτον*, so daß die Beziehung auf ihn nicht blos eine momen-

tane ist, einen Durchgangspunkt bildet, sondern Alles eine bleibende Beziehung auf ihn hat, um fortwährend mit ihm in Verbindung zu stehen und auch zu seiner Verherrlichung mitzudienen, vgl. Ephes. 3, 9., wo *δια Ἰησου Χριστου* zwar unächt, aber *ἱνα* zunächst mit *ἀποκεκρυμμενου* zu verbinden ist. Die Welt ist also schon durch die Schöpfung in diese metaphysische Beziehung zu Christo gesetzt, und wie er der fortwährende Vermittler ist für die Existenz der Welt, so ist er auch nach Col. 1, 18 ff. das Haupt seines Leibes, nämlich der Gemeinde; durch ihn ist Alles versöhnt und geeinigt. — Berühren sich hier die jüngeren paulinischen Briefe mit dem Hebräerbrief und mit Johannes, so darf man nicht übersehen, daß

b) auch die älteren Briefe denselben Gedanken aussprechen, namentlich 1. Cor. 8, 6. Gott ist hier als die letzte, oberste Ursache aller Dinge dargestellt, der Eine Herr Jesus Christus als die vermittelnde Ursache von Allem. Einige Ausleger wollen das zweite Glied von einer sittlichen Schöpfung verstehen. Allein, der Zusammenhang und der paulinische Begriff des *κυριος* sind dieser Erklärung nicht günstig. *Κυριος* hat nicht blos Beziehung auf die Erlösung als die sittliche Erlösung, sondern wenn schon die Erlösung selbst bei Paulus eine Erlösung nicht nur von der Sünde, sondern auch von ihren Folgen ist, und eine positive Verklärung in sich schließt, der gläubigen Menschheit nicht nur, sondern auch der ganzen mit derselben in Beziehung stehenden *κτισις*, Röm. 8, 19 ff., so ist auch der Erlöser eben insoferne *κυριος*, als von ihm nicht nur das sittliche, geistige Heil abhängig ist, sondern die Erlösung überhaupt. Er kann die Erlösung nicht wirken, ohne daß er wirklich der Herr von Allem ist. Er ist nach Paulus nicht nur der Herr vom Himmel, 1. Cor. 15, 47., und der Herr der Herrlichkeit, 1. Cor. 2, 8., — er ist auch der Herr, der als Erlöser *πασαν ἀρχην και πασαν ἐξουσιαν και δυναμιν* überwindet, d. h. überhaupt alle Macht und Kraft, sofern sie im Universum gegen Gott einen feindlichen Gegensatz bildet, 1. Cor. 15, 24—27., so daß Gott ihm Alles unterordnet. Er ist als Erlöser eben dazu auferstanden, um über Todte und Lebendige Herr zu seyn, Röm. 14, 9. Er hat, wenn wir jene beiden Stellen zusammennehmen, in Wahrheit eine kosmische Stellung, nicht nur eine Stellung in der Menschheit, sondern

über die Menschheit hinaus, ausgedehnt über Alles, was Macht und Kraft heißen mag. Schon aus dem Bisherigen erhellt, daß κυριος in der paulinischen Lehre ein viel weiterer Begriff ist, als nur der, welcher das sittliche Heil verwirklicht. Eben die Verwirklichung dieses sittlichen Heils setzt nach Paulus voraus und schließt in sich, daß dieser Vermittler überhaupt die Macht hat über Alles, wie dieß ja auch an und für sich einleuchtend ist in einer Welt, in welcher Alles im Zusammenhang steht. Blicken wir nun von hier aus zurück auf den Context unserer Stelle, 1. Cor. 8, 6., so ist hier das Augenmerk des Apostels auf die ganze Welt, mit Inbegriff alles Materiellen und aller Lebensgebiete, gerichtet. Es handelt sich darum, ob es überhaupt in der Welt κυριοι und θεοι gebe in der Mehrzahl, und es ist schlechthin nicht blos die Rede von dem Complex der sittlichen Schöpfung, sondern von dem Complex aller Dinge, der Gesammtexistenz der Welt. Dieß ist im ersten Glied ganz unbestritten, wie sollte es sich im zweiten nicht vom weltlichen Seyn überhaupt handeln? Daß hier eine andere Präposition gebraucht wird, ist ebenfalls gegen jene Behauptung, denn δια schließt ἐκ nicht aus. Von demselben τα παντα ist prädicirt das δι αὐτου; nicht die Objekte haben verschiedenen Umfang, sondern verschieden ist das Subjekt und das Verhältniß der in beiden Gliedern gleichmäßig bestehenden Objekte. Somit ist hier im Wesentlichen derselbe Begriff ausgesprochen, wie Col. 1, 16., wornach schon die Welterschaffung in Beziehung steht zu Christus und zu dem Erlösungswerk, daher Christus der Vermittler der Erlösung ist, eben weil er schon zum Voraus der Vermittler des Daseyns der Welt ist.

3. Als Princip der Erlösung wird nach unsrem Paragraph ausgehoben die erlösende Gnade Gottes, die in Jesu Christo in Erfüllung der Zeit in der Menschengeschichte hervortrat. Es gehört wesentlich hieher schon was wir am Schluß von §. 76. fanden nach Röm. 5, 21.: in der adamitischen Menschheit war die Sünde das herrschende und als solches sich im Tod bethätigende Princip, in der Periode der Erlösung aber ist die Gnade das herrschende Princip, welches anstatt der Sünde und des Todes die δικαιοσυνη und die ζωη αἰωνιος wirkt, und zwar unter der Vermittlung Jesu Christi als unsers Herrn, vgl. Röm. 5, 15. 3, 24. Ephes. 2, 8. 1, 7. Tit. 2, 11.

Χαρις ist die Güte Gottes gegen seine Geschöpfe als eine unverdiente, besonders gegen sündhafte Menschen. Allgemeiner ausgedrückt wird sie durch *ἀγαπη*, Röm. 5, 8. Ephes. 2, 4., und durch *χρηστοτης*, Ephes. 2, 7. Tit. 3, 4., bezeichnet. Am bestimmtesten ist der Ausdruck Tit. 2, 11.: *ἡ χαρις του θεου ἡ σωτηριος*, vgl. 3, 4.: *χρηστοτης και φιλανθρωπια του σωτηρος ἡμων θεου*. *'Ελεος* bezeichnet besonders die göttliche Güte gegen Unglückselige, Ephes. 2, 4. Röm. 11, 31. 32. Die Erlösung ist durch *σωσαι*, *σωθηναι*, ausgedrückt, vgl. 1. Tim. 1, 15. Tit. 3, 5. und daher *σωτηρια*, 1. Thess. 5, 9. Daher nun Christus vorzugsweise *σωτηρ* genannt wird, 2. Tim. 1, 10. Tit. 2, 13.; wiewohl in den Pastoralbriefen auch Gott so heißt, sofern er die letzte Ursache der Erlösung ist und Christum gesandt hat, 1. Tim. 1, 1. 2, 3. 4, 10. Tit. 3, 4. Der Ausdruck *ἀπολυτρωσις*, der bei Paulus mehrfach vorkommt, bezeichnet schon die Art der Erlösung als eine Loskaufung, Röm. 3, 24. Ephes. 1, 7. Er bezieht sich so schon auf das Verhaftetseyn zu einer Strafe und schließt die Vergebung der Sünden in sich. Es ist also schon der Begriff des *σωθηναι* mit der näheren Bestimmung, daß es ein *σωθηναι ἀπο της ὀργης* ist, Röm. 5, 9. Und wie das Letztere hier schon auf die reale Aufhebung des Gerichtes in der Zukunft und Verwandlung desselben in die Seligkeit geht, so hat auch die *ἀπολυτρωσις* dann durch dieselbe Gedankenverbindung diese Nebenbedeutung der endlichen Erlösung von allem Uebel, 1. Cor. 1, 30. Röm. 8, 23. Ephes. 1, 14. 4, 30. Nach dem Bisherigen ist nun die Erlösung, wie Paulus sie entwickelt, wesentlich vermittelt durch Christum, und was in der Erlösung enthalten ist, das geht mithin von Christo aus, hat zunächst seinen Grund in Christo, weiter zurück freilich in Gott. Ebendaher muß die paulinische Lehre von der Erlösung nothwendig ausgehen von Christo dem Erlöser, und wir bekommen folgende Eintheilung: 1) Jesus Christus der Erlöser, seine Person und sein Amt, 2) die Erlösung selbst als das durch Christum vollzogene Werk, 3) Rückbeziehung dieser Lehre von der Erlösung auf Gott.

a) Jesus Christus der Erlöser.

α) Jesu Person.

§. 79.

Sofern die Erlösung durch Jesum Christum vermittelt ist, stellt Paulus eine Lehre von seiner Person auf: Jesus ist ihm einerseits Mensch, und zwar der Urmensch, das Haupt der Menschheit, andrerseits der Sohn Gottes im eigenthümlichen Sinn, der Herr vom Himmel, durch den Alles vermittelt ist, der lebendigmachende Geist, das Ebenbild Gottes, der, in welchem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, — eine Lehre, welche Paulus so darstellt, daß er bald von der menschlichen, bald von der übermenschlichen, göttlichen Seite seines Wesens ausgeht, und darin einen wichtigen Fortschritt über Petrus hinaus beurkundet, und an welche sich sofort das anschließt, was er von den Zuständen Christi, dem vormenschlichen, dem irdisch-menschlichen und dem verherrlichten, gewöhnlich unter Aushebung der Beziehung derselben auf das Werk Christi, lehrt.

1. Was die paulinische Lehre von der Person Christi im Allgemeinen betrifft, so stellt Paulus allerdings das christologische Element nicht in den Vordergrund. Wie stark das anthropologische Element bei ihm vorherrscht, zeigt sich, wenn wir sehen, wie Vieles der Galaterbrief über das Verhältniß von Gesetz und Evangelium und wie Weniges er über die Person Christi, 2, 20. 4, 1—7., ex professo lehrt. Im Römerbrief geht Paulus mehr darauf ein; allein wenn man den Umfang der dogmatischen Exposition des Römerbriefs bedenkt, so sind auch hier der Stellen über die Person Christi nur wenige gegenüber dem anthropologischen Element. Indessen ist das Zurücktreten der Christologie doch nur komparativ, und schließt nicht aus, daß der Apostel, der alle Erlösung von Christo ableitet, doch überall auf seine Person zurückgeht. Und darin, daß sie von ihm immer als das sachlich Erste ausgehoben wird, vgl. Röm. 5, 12—21. 1. Cor. 15, Röm.

8, 3. Gal. 4, 1—7. Ephes. 1, 9. 10. 19. Col. 1, 13—22., ist das Voranstellen derselben in der Darstellung seiner Lehre gerechtfertigt.

Auch Paulus unterläßt nicht, die Hauptmomente der geschichtlichen Erscheinung Christi auf Erden mit Einfluß der darauf gefolgten Erhöhung in seine Lehre mit aufzunehmen, aber immer so, daß er denselben eine wesentliche Beziehung auf die Erlösung, auf das Werk Christi vindicirt, in vollständigerer und entwickelterer Weise als Petrus. Denn überall, wo Paulus von Christo die Erlösung ableitet, ist es vorzugsweise, fast immer ausdrücklich, Jesus Christus, der für uns Gestorbene, Auferstandene und Erhöhte. So durchgängig und wesentlich verbindet Paulus die Erlösung und die Wirkungen der Erlösung in den Gläubigen mit der Person Christi, und zwar mit der größten Vorliebe nicht blos mit dem Wesen seiner Person, sondern mit den hauptsächlichsten Erscheinungsphasen derselben, ihrer Niedrigkeit und ihrer Erhöhung, ihrem Leiden und Sterben und ihrem Leben. Schon hierin und ebenso in dem Umstande, daß Paulus das Eigenthümliche des Christenthums, mithin des Erlösungswerks, im Unterschied von der alttestamentlichen Oekonomie darzustellen beabsichtigt, war es begründet, daß er auch mehr als Petrus auf das innere Wesen der Person Christi, namentlich im Unterschied von allen übrigen Menschen eingehen mußte. Zwar haben wir das schon bei Petrus auf eine sehr entschiedene Weise gefunden: Christus ist der Eine Sündlose, der Eine Lebensfürst; — aber weiter ist er in lehrhaften Bestimmungen über das innere Wesen der Person Christi nicht vorwärts gegangen. Und das nun eben finden wir bei Paulus. Er will es als ein allgemein menschliches Bedürfniß darstellen, versöhnt und erlöst zu seyn — als ein Bedürfniß, das nur in Christo befriedigt ist, der also gegenüber der ganzen adamitischen Menschenwelt etwas Neues und Höheres seyn muß, aber auch gegenüber dem ganzen Universum (das Letztere ist hauptsächlich im Colosserbrief dargestellt). In solchen Conterten finden wir die christologischen Hauptstellen in den paulinischen Briefen, seltener bei speciellen Veranlassungen, Phil. 2, 4 ff., 2. Cor. 8, 9., wo ein praktisch-didaktischer Zweck darauf führt.

2. Was die specielle Lehre des Paulus über das Wesen der Person Christi betrifft, so wird zunächst die menschliche Seite in den

Person Christi öfter vorangestellt, Christus wird sehr entschieden als Mensch betrachtet. Er ist vom Weibe geboren, Gal. 4, 4., aus dem theokratischen israelitischen Stamm, Nachkomme Davids und Abrahams, Röm. 9, 3—5. 1, 3. 2. Tim. 2, 8. Gal. 3, 16. (die übernatürliche Erzeugung ist von dem Apostel nicht ausdrücklich erwähnt, aber sie ist mindestens auch nicht ausgeschlossen, da er Jesum doch nicht an sich als Mensch dachte); daher denn auch unter das Gesetz gethan, Gal. 4, 4.; auf Erden lebend in menschlicher Weise, namentlich in menschlicher Niedrigkeit, Phil. 2, 7. 8. (so ist auch die σαρξ in Röm. 1, 3. zu fassen, nämlich als Ausdruck für das gesammte Seyn in der Menschheit); gekreuzigt, 1. Cor. 1, 23. 2. Cor. 13, 4.; gestorben und begraben, 1. Cor. 15, 3. 4.; am dritten Tage auferstanden, 1. Cor. 15, 4. (beides nach der Schrift); erhöht in den Himmel zur Rechten Gottes, Röm. 8, 34. Col. 3, 1. Phil. 2, 9—11. Ephes. 1, 20—22. (die Höllenfahrt wollte man unrichtigerweise in Ephes. 4, 9. finden, wo die κατωτερα μερη durch den Gegensatz von οὐρανος zu erklären sind). Diese Momente seines menschlichen Lebens werden aber nicht als solche ausgehoben, sondern als Thatsachen, in welchen die Erlösung verwirklicht ist. Und sehr häufig wird dann selbst die menschliche Natur und Lebensgeschichte so erwähnt, daß man sieht: der Apostel will ihn nicht als bloßen Menschen bezeichnen oder die Menschheit kommt ihm in einem eigenthümlichen Sinne zu. Die Benennung Mensch gibt ihm Paulus ohne Weiteres nur selten. Außer 1. Tim. 2, 5., wo der Mensch Christus Jesus hervorgehoben wird als Mittler zwischen Gott und den Menschen, gehört hieher aus den älteren Briefen, 1. Cor. 15, 21., wo jedoch schon die Parallelisirung mit dem Urmenschen Adam Christo gegenüber von den übrigen Menschen eine eigenthümliche Stellung vindicirt. Deßwegen wird ihm auch in demselben Zusammenhang, V. 45—49., als dem ἐσχατος Ἀδαμ oder δευτερος ἀνθρωπος, ein ganz wesentlicher Vorzug vor dem ersten Urmenschen zugeschrieben. Dasselbe Verhältniß ist Röm. 5, 12—21. Daß hier nicht blos an ein sittliches Verhältniß zu denken ist, sondern an das Wesen der Person Christi überhaupt, erhellt aus der Vergleichung mit 1. Cor. 15, 47—49. Der erste Urmensch war ψυχη ζωσα, der zweite aber πνευμα ζωοποιουν, V. 45. und ebendaher nicht von der Erde, sondern schlechthin vom

Himmel, ja der Herr vom Himmel, V. 47., der himmlische Urmensch, V. 48. 49. Damit stimmt überein, daß er nun als der Erstgeborene unter vielen Brüdern dargestellt wird, insofern nämlich, als die übrigen Menschen in Gemeinschaft mit ihm treten, und sein Vorzug so auch auf sie übergeht, Röm. 8, 29., so daß sie gleichgestaltet werden sollen dem erstgeborenen Bruder oder 1. Cor. 15, 49. sein Bild tragen sollen (Christus aber ist εικων του θεου, 2. Cor. 4, 4., so daß die Herrlichkeit Gottes sich in ihm reflektirt oder offenbart, V. 6. Mitten in seiner Niedrigkeit, da er gekreuzigt wurde, war er κυριος της δοξης, 1. Cor. 2, 8.). Ferner hat nun Paulus das größte Gewicht auf die Sündlosigkeit Christi gelegt; er ist ὁ μη γνους ἁμαρτιαν, d. h. der von der Sünde als eigener Sünde in sich schlechthin keine Erfahrung hat, 2. Cor. 5, 21. Röm. 5, 18. Phil. 2, 6. Das δικαιωμα, d. h. die Handlung, welche durch ihre Gerechtigkeit für einen Anderen genug thut in Röm. 5, 18., besteht eben in dem ganz sündlosen Leben, in dem lauteren Gehorsam, von welchem Phil. 2, 6. die Rede ist. Es liegt dieser Begriff auch schon in dem des Opfers, welches ja ein fehlloses seyn mußte und endlich auch darin, daß Christus als der Begründer eines neuen vom Tode freien Lebens betrachtet wird, denn wie der Tod durch die Sünde gekommen ist, so kann dieses Leben nur durch ihr Gegentheil kommen. Also der κυριος ἐξ οὐρανου, welcher πνευμα ζωοποιουν ist, muß auch sündlos seyn. Es verband sich also mit dem Begriff des Paulus von Christo die Sündlosigkeit so sehr kraft einer inneren Nothwendigkeit, daß es eben daraus zu erklären ist, wenn wir nur wenige Stellen finden, wo sie ausdrücklich hervortritt. Als die Spitze des sittlichen Verhaltens Christi wird Phil. 2, 8. sein Tod bezeichnet. — Daß Paulus auch in solchen Stellen, wo nicht von Christo als dem Urmenschen die Rede ist, neben dem Menschlichen in der Person Christi sogleich ein Höheres setzt, erhellt besonders aus Röm. 1, 3., indem dort Christus als Sohn Gottes zuerst bezeichnet wird nach dem niederen Element seiner Persönlichkeit: του γενομενου ἐκ σπερματος Δαυιδ, κατα σαρκα, vgl. Röm. 9, 5. Gal. 4, 4., dann aber sogleich nach dem andern: κατα πνευμα ἁγιωσυνης, ähnlich der Darstellung Ephes. 1, 20—23., wonach die Kraft Gottes sich durch Auferweckung und Erhöhung an ihm bethätigt hat.

Und selbst über die menschliche Natur Jesu drückt sich der Apostel mit einiger Vorsicht, ja mit einer gewissen Restriktion aus. Zwar 1. Tim. 3, 16. ist kurzweg von ihm gesagt: ἐφανερωθη ἐν σαρκι, hier aber ist der Begriff der σαρξ auch mehr als Vehikel der Offenbarung bezeichnet, weniger als das Wesen der erscheinenden Person. Dagegen sind schon die Ausdrücke in Phil. 2, 7. und 8., ἐν ὁμοιωματι ἀνθρωπων γενομενος, και σχηματι εὑρεθεις ὡς ἀνθρωπος, vorsichtiger, weil er nicht schlechthin Mensch ist, sondern seine Menschwerdung eine Selbstentäußerung war. Noch weiter aber geht Röm. 8, 3.: Gott sandte seinen Sohn, nicht blos mit einer σαρξ angethan überhaupt, sondern bestimmter: in einer σαρξ, welche das ὁμοιωμα war von der σαρξ ἁμαρτιας, d. h. welche ähnlich war der mit der Sünde behafteten σαρξ, der jetzigen Menschheit. Also er hatte doch nicht ganz schlechthin dieselbe σαρξ wie wir. Und wenn von ihm gesagt wird, er sey μη γνους ἁμαρτιαν, so ist das so zu verstehen, daß er nicht einmal die der σαρξ zur Natur gewordene ἁμαρτια hat, — er hat nicht nur nicht die Thatsünde, sondern auch nicht jene σαρξ, die wir schon kennen als das, was aller wirklichen ἐπιθυμια und ἁμαρτια zu Grunde liegt. Er hat vielmehr eine in die Sünde schlechthin nicht verwickelte σαρξ.

Aber hier ergibt sich nun noch eine andere Frage, welche neuerdings erörtert worden ist: wenn Christus, obgleich von Adam κατα σαρκα abstammend, doch kein Princip des Todes in sich hatte, wie konnte er dann überhaupt sterben? Man glaubte dieß nur aus der Voraussetzung erklären zu können, daß so sehr auch einestheils die Begriffe Fleisch, Sünde und Tod sich wechselseitig bedingen, doch anderentheils die σαρξ an sich nur sterblich gedacht werden könne. Allein nach Paulus ist Christus doch auch nur um der Sünde willen gestorben, Röm. 6, 10. Allerdings hat er nicht die σαρξ gehabt, welche dem Tode unterworfen und vom Reiche Gottes ausgeschlossen ist, 1. Cor. 15, 50., nicht die σαρξ ἁμαρτιας, und ebendaher auch nicht θανατου und ταπεινωσεως, Phil. 3, 21., er hat die σαρξ nur als ein ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας angenommen, Röm. 8, 3., und es wäre daher ohne Zweifel in seiner Macht gelegen, von dem ihm

inwohnenden Lebensprincip aus seine σαρξ ohne Sterben zu verklären, sowie sie durch Tod und Auferstehung hindurch verklärt worden ist. Aber daß er es nicht gethan hat, das gehört eben zu seiner Selbstentäußerung und Erniedrigung; hierin hat er sich uns durch seinen freien Willen gleichgestellt und eben diese Gleichstellung im freiwilligen Tod gehört zu dem ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας; er hat dadurch seine σαρξ selbst in eine Beziehung zu Sünde und Tod gesetzt, welche ihr an sich nicht wesentlich war.

Noch bleibt uns übrig, den Umfang des Begriffes der σαρξ in der Person Jesu mit Rücksicht auf darüber geäußerte Ansichten zu erörtern. Man hat zu finden geglaubt (Zeller, theol. Jahrb. I. 1.), daß die σαρξ, welche allerdings vorzugsweise genannt zu werden pflegt, wenn von der Menschwerdung des höheren Princips die Rede ist, in ganz ausschließlichem Sinne zu nehmen, daß ebendamit Christo blos menschliche Leiblichkeit mit Ausschluß einer menschlichen Seele zugeschrieben sey. Dieß gelte vom Neuen Testament überhaupt, insbesondere von Paulus. Diese Ansicht hat schon das gegen sich, daß, wie zugestanden ist, der Begriff der σαρξ selbst ein viel weiterer ist, sich keineswegs auf den Leib beschränkt, sondern unter Hervorhebung des leiblichen Elementes die menschliche Natur überhaupt bezeichnet, wie es denn ja den ganzen Begriff der sündigen Menschennatur ausdrückt. So kann also jedenfalls die σαρξ umfassender verstanden seyn; dieß wird aber fast gewiß, wenn wir sehen, wie die Leiblichkeit bei Paulus immer unzertrennt von der ψυχη gedacht ist, das σωμα als σωμα ist schon ψυχικον, 1. Cor. 15, 44., mit ihm ist die ψυχη ζωσα gesetzt, V. 45. vgl. Röm. 3, 20., und dieß ist so beständig, daß sogar, wie wir gesehen haben, der Begriff σαρκικος im Sinne von sündlich auch den Begriff ψυχικος in sich schließt. Allerdings denkt sich das Neue Testament kreatürliche Geister ohne Leib im Gegensatze gegen die Menschen, aber damit ist nicht gesagt, daß nun das, wodurch sich der Mensch von Gott oder einem göttlichen Princip unterscheide, nur die σαρξ sey. Vielmehr wenn der Apostel oft unter ihr das ganze menschliche Wesen zusammenbefaßt, so weiß er doch auch die Elemente des letzteren recht gut zu unterscheiden, 1. Thessal. 5, 23. — Man hat sich aber ferner darauf berufen, daß dieser Begriff der angenom-

menen Menschheit als bloßer Leiblichkeit ganz mit dem Erlösungswerke übereinstimme; die Erlösung bestehe bei Paulus darin, daß die σαρξ als Princip der Sünde durch den Tod christlicher Macht beraubt werde, und das Erlösungswerk mithin lediglich in der Dahingabe des leiblichen Lebens. Allein zuvörderst schließt schon die Erlösung noch etwas Anderes wesentlich ein, was weiter führt, nämlich die geistige Neugeburt, welche sofort auch die leibliche Verklärung zur Folge hat. Aber auch selbst der Tod Christi setzt etwas Anderes voraus, sofern er eben als erlösend gewiß nicht blos das Verenden einer σαρξ seyn kann, sondern vielmehr eine sittliche That seyn muß, welche nun eben ein geistiges Princip im Wesen des Menschgewordenen fordert, das des Gehorsames fähig ist. Als solche That des sittlichen Gehorsames erscheint sein Werk, Röm. 5, 18 f. und Phil. 2, 8. Was er dazu seyn mußte, ist eben im Zusammenhange der letzteren Stelle ausgesprochen, in den Worten *μορφην δουλον λαβων*, V. 7. Wenn er hiezu in das *ὁμοιωμα ἀνθρωπων* eingetreten ist, so lag darin gewiß auch die Annahme einer *ψυχη*, denn nur durch sie kann er ein *δουλος* seyn, nicht mit der *σαρξ* allein, aber auch nicht seinem höheren Wesen nach, welchem die Stellung des *δουλος* fremd ist. Daß diese Momente nicht alle so ausdrücklich ausgehoben sind, wie sie in der Anschauung gewiß liegen, das hat seinen einfachen Grund darin, daß das Neue Testament überhaupt keine Dogmatik ist. Uebrigens liegt die Voraussetzung einer vollständigen Menschheit auch schon darin, daß der Apostel die Sündlosigkeit Jesu so nachdrücklich hervorhebt.

Wir können also vielmehr jetzt schon als Lehre aufstellen: In dem erschienenen Christus ist ein präexistentes göttliches Princip, und zwar ein persönliches, welches in der Zeit in die Menschheit hereingetreten ist und in dieser Weise das *ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας* an sich genommen hat, Röm. 8, 3., ebendamit uns Menschen gleich geworden ist, jedoch außer der Sünde. Aber sofern er *ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας* von Gott gesandt wurde, hatte diese *σαρξ* dieselbe Gebrechlichkeit an sich, welche die Menschheit an sich hat, nur abgesehen von der Sünde, — es war eine sterbliche *σαρξ*, aber nicht eine sündliche *σαρξ*, — jedoch, weil sterblich, so auch der Lust und Unlust sterblicher Leiblichkeit unterworfen, und insofern von allen Seiten eine Versuch-

barkeit Christi begründend, nur daß er kraft der Fülle göttlichen Lebens, die in ihm war, alle Versuchung zur Sünde in seinem ganzen Entwicklungsgang überwand, Alles, woraus sich Sünde hätte entwickeln können, schon vom ersten Anfang an ausscheidend und auflösend, diese σαρξ, obgleich ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας, verklärend durch die besondere pneumatische Lebenskraft, die in ihm war.

Schon die Betrachtung der paulinischen Auffassung Jesu von der menschlichen Seite hat darauf geführt, daß der Apostel ihm als Menschen doch eine ausgezeichnete Stellung gegenüber der ganzen Menschheit gibt, vgl. Ephes. 1, 20—23., wo er als der menschlich Erschienene, aber durch den Tod hindurch über Alles Erhöhte betrachtet wird. Wir haben nun aber diejenigen Stellen selbst zu betrachten, in welchen er geradezu von der übermenschlichen Seite in der Person Christi ausgeht. Es gehören hieher die christologischen Hauptstellen, Col. 1, 15—20. und Phil. 2, 6—11. Hier wird vom Höheren zum Niederen fortgeschritten. Weil nun dieß nur in diesen jüngeren Briefen so entschieden und offenbar der Fall ist, so hat man den Schluß gezogen, daß eben den verschiedenen Stellen ein verschiedener Begriff von der Person Christi zu Grunde liege. Und während Einige darin nur eine Fortentwicklung der Lehre des Paulus selbst fanden, so haben Andere vielmehr beide Elemente für unvereinbar angesehen: der niedere Begriff gehöre den älteren Briefen an, der höhere den jüngeren. Bei Paulus selbst erscheine der Begriff Christi als der eines Menschen, in welchem der Geist Gottes vorzugsweise gewirkt habe, und dieser Begriff sey dann erst später zu dem der göttlichen Hohheit erhoben worden. Der Begriff der Präexistenz eben sey nicht paulinisch, und die jüngeren Briefe zeigen sich eben dadurch als unpaulinisch, daß sie die Präexistenz hervorheben. Hier mußte unter den jüngeren Briefen in jedem Falle der Epheserbrief ausgenommen werden, welcher von der zweiten Betrachtungsweise keine Spur zeigt, außer in Elementen, welche ganz ebenso auch in den älteren Briefen vorkommen.

Allein auch jene angenommene niedrigere Christologie der älteren Briefe rechtfertigt sich bei genauerer Untersuchung nicht, vielmehr enthalten auch sie schon eben denselben höheren Begriff von Christus wie die jüngeren, wenn sie auch dieß mehr nur in einzelnen Stellen an-

deuten, und nicht so absichtlich darlegen. Man hat hauptsächlich Röm. 1, 3 f. dazu benützt, um zu zeigen, daß Paulus nur einen mit dem Geist ausgerüsteten und nach seinem Tod göttlich verklärten Menschen in Christo erblicke, es kann aber diese Stelle keinen Beweis dafür begründen. Paulus unterscheidet hier zwei Seiten an der Person Christi, indem er dem gemeinschaftlichen Subjekt *υἱος θεου* bei jedem der zwei Prädikate eine besondere Bezeichnung beifügt, in welcher Beziehung ihr das Prädikat zukomme. Das *πνευμα* ist also etwas seine Person Mitconstituirendes, so gewiß als die *σαρξ* nicht nur auf ihn eingewirkt hat, sondern ein seine Person im irdischen Leben mitconstituirendes Element war (denn daß *κατα πνευμα* der Ausdruck für eine Beziehung der Person Christi ist, und nicht für den Geist an sich als Erweisungssphäre oder als wirksame göttliche Kraft, abgesehen von der Person Jesu, bedarf keiner Widerlegung mehr). *Πνευμα ἁγιωσυνης* ist auch etwas Anderes, als was sonst *πνευμα ἁγιον* genannt wird, und dieser ausgewählte Ausdruck wird mit besonderer Absicht hier gebraucht. Man darf es aber nicht blos als Princip des Lebens in der weitesten Bedeutung erklären; sondern das *πνευμα*, welches die Person Christi mitconstruirt hat, ist das *πνευμα* der *ἁγιωσυνη*, wie sie bei den LXX. vorkommt: göttliche Erhabenheit, die Eigenschaft des קדוש (vgl. des Verf. Tübinger Weihnachtsprogramm für 1834). Auch darf man nicht sagen, daß Christus durch das *πνευμα ἁγιωσυνης* als Sohn Gottes beurkundet werde, sondern daß Christus, sofern er *πνευμα ἁγιωσυνης* ist, durch die Auferstehung als Sohn Gottes erwiesen worden sey. Hiernach ist Christus einerseits *σαρξ*, andererseits heilig erhabener Geist, vgl. Hebr. 2, 14. 9, 14. Die älteren paulinischen Briefe selbst bestätigen unsere Auslegung, indem sie nirgends sagen, daß das *πνευμα* in Christo wirksam gewesen, sondern daß Christus selbst der lebendigmachende Geist sey, 1. Cor. 15, 45., der auch die Todten lebendig macht, ja daß er *το πνευμα* sey, 2. Cor. 3, 17 f. So ist es entschiedenste Lehrform der beiden Korintherbriefe, zu sagen: Christus ist Herr = Geist, oder der lebendigmachende Geist. Paulus nennt daher auch den in den Glaubigen wohnenden Geist das *πνευμα Χριστου*, so daß Christus selbst in denselben wohne, Röm. 8, 10. Ephes. 3, 17. Gal. 2, 20. Hiernach stimmt es ganz mit der Christologie der älteren Briefe über-

ein, wenn wir Röm. 1, 3 f. in dem angegebenen Sinn fassen. — Eben damit kommen wir wieder auf die zum Theil schon früher angeführten Bestimmungen der älteren Briefe: Christus ist zweiter Urmensch, Herr vom Himmel, κυριος ἐξ οὐρανου, 1. Cor. 15, 45., Herr der Herrlichkeit, Ebenbild Gottes, εἰκων θεου, 2. Cor. 4, 4. Dazu kommt nun, daß Christus längst vor seiner menschlichen Erscheinung wirksam war als präexistent, nämlich bei dem Zug der Israeliten durch die Wüste, 1. Cor. 10, 4. Ja er ist der Eine κυριος, δἰ οὑ τα παντα, 1. Cor. 8, 6. Von hier aus treten auch andere Stellen erst in das rechte Licht. Dieses präexistente Subjekt ist es, welches auf Erden erschienen ist, von Gott gesandt, Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. Von der Sendung könnte allerdings auch bei einem niedrigeren Begriffe die Rede seyn, aber wir haben den Zusatz zu beachten, daß er ἐν ὁμοιωματι ꝛc. gekommen ist, also in einer σαρξ, welche der sündhaften σαρξ der Menschen ähnlich war. Hienach schaut ihn der Apostel nicht ursprünglich und wesentlich als Menschen an; sondern die menschliche Erscheinung ist etwas Sekundäres. Diese σαρξ ist erst hinzugekommen zu dem was Christus vorher schon war. Weniger schlagend ist die Stelle 2. Cor. 8, 9., sofern πτωχευειν nur „arm seyn" heißen kann, nicht, wie man gemeint hat: er ist arm geworden. Ist nun aber schon durch den so modificirten Begriff der Sendung Jesus als präexistentes Princip erwiesen, so ist er sogar durch 1. Cor. 8, 6. ausdrücklich als vorweltlich präexistent bestimmt, indem Alles erst durch ihn dem Seyn nach vermittelt ist, er ist das Ebenbild Gottes und so der Geist, das göttliche Leben schlechthin — freilich auf ebenbildliche Weise — aber er ist das Princip, welches lebendig macht, von dem alles Leben in der Welt ausgeht, nämlich vermittelter Weise. Und hier stimmt nun Röm. 1, 3 f. mit den Stellen der Korintherbriefe ganz schön zusammen, πνευμα ἁγιωσυνης und πνευμα ζωοποιουν. Πνευμα ist ja überhaupt das Leben im eminenten Sinn, und daher Leben bringend, neubelebend. Das πνευμα ist aber eben so sehr Leben, das heilig macht, denn es ist ein von aller Welt verschiedenes, über sie erhabenes, göttliches Leben und sittlich rein, im Gegensatz gegen alles Unheilige. Es ist heiligmachender und lebendigmachender Geist, und nicht blos irgend ein Geist, sondern der Herr ist der Geist, so daß überall, wo in der Welt Geist

ist, es der Geist des Herrn ist, der, wie er lebendig und heilig macht, so auch frei macht, 2. Cor. 3, 17 f. Das Wesen, welches hier Christo zugeschrieben wird, ist gerade das, was er seyn muß um der Erlöser zu seyn, und zwar so, daß alles Leben, alles Heiligmachen, alles Freimachen schlechthin durch ihn geschieht.

Gehen wir zu der Christologie der jüngeren Briefe über, so ist es der Epheserbrief, welcher zunächst nur die auf den Tod Christi gefolgte Auferstehung und Erhöhung aushebt, also Wesen und Würde des Erlösers von unten aus anschaut, seine Herrlichkeit als eine geschichtlich gewordene, aber so, daß er zugleich 4, 8—11. eine Stelle enthält, nach welcher dieser in Folge seines Todes eingetretenen Erhöhung Christi eine Erniedrigung vorangegangen war, also ein ursprüngliches Hochseyn zu Grunde liegt. Diese Anschauungsweise tritt im Philipper- und im Kolosserbriefe am stärksten hervor. Phil. 2, 6—11. geht der Apostel bei der Ermahnung zur Selbstentäußerung auf das Vorbild Christi zurück. Er geht von der ursprünglichen Gottgleichheit Christi aus und von der dieser wesentlichen Gottgleichheit entsprechenden Stellung und Zuständlichkeit — *μορφη* ist die Art und Weise, wie das innere Wesen, *ειναι* (*ισα θεῳ*) sich geltend macht — und geht dann über zu der Erscheinung auf Erden als zu einer Selbstentäußerung, sowie zur Selbsterniedrigung bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz, worauf die Erhöhung folgt. So viel ist jedenfalls sicher: die übermenschliche Würde als *ειναι ισα θεῳ*, welche Paulus Christo nach seinem Tode zuschreibt, ist nicht etwas absolut Neues, sondern schon vorher war er *ἐν μορφῃ θεου*. Hier ist also dieselbe Anschauung, die sich in den älteren Briefen und dann besonders im Epheserbrief findet, in der entwickeltsten Weise vorgetragen: eine ursprüngliche Erhabenheit, von der aus Christus sich zu seiner irdischen Existenz erniedrigte. Noch entwickelter aber ist die Anschauung von seinem höheren Wesen und dessen Präexistenz, Col. 1, 13—20. vgl. 2, 9. 3, 1—4. Der Apostel geht in 1, 13. aus von dem Begriffe des Sohnes der Liebe; dessen Person beschreibt er nun näher. Es ist im folgenden Abschnitt allerdings der ganze Christus das Subjekt; so jedoch, daß derselbe nach verschiedenen Prädikaten oder Seiten betrachtet wird, zuerst in seinem ursprünglichen Verhältniß zu Gott,

dann zur Welt, woran sich dann sein eigenthümlicher Vorzug gegenüber von der Gemeinde anschließt. Er ist Gott gegenüber *εἰκων*, d. h. der, in welchem sich die Herrlichkeit Gottes reflektirt, (vgl. 2. Cor. 3, 4. Hebr. 1, 3. Joh. 14, 9.) und in welchem also Gott der Welt offenbar wird. Er ist der *πρωτοτοκος πασης κτισεως*, als der Sohn, auf welchem die Vollkraft ruht, der der Haupterbe ist, so daß es alle Anderen nur durch ihn sind: ein Bild, welches von der bürgerlichen hebräischen Anschauung des Erstgeborenen als des Herrn über seine Brüder auf das Verhältniß Jesu zu den Glaubigen und hierauf zu der ganzen Schöpfung übergetragen ist. Es ist Alles durch ihn geschaffen, wobei insbesondere die höheren Geister unter dem Namen *θρονοι* rc. hervorgehoben werden. Von der Betrachtung seines Verhältnisses als *κεφαλη* zu der Gemeinde aber kehrt der Apostel zur übersichtlichen Gesammtanschauung seiner Person zurück; er faßt Alles am Schlusse des 18. Vs. zusammen, und diese Zusammenfassung nun (nicht blos das letzte Glied) begründet er mit dem zweiten *ὁτι* in V. 19., mit einem Rückblick auf den göttlichen Rathschluß, der sich ihm zwiefach in Beziehung auf Jesu Person, 19., und sein Werk, 20., darstellt; alle Fülle (welche allerdings nicht so bestimmt ist, wie 2, 9., aber doch gewiß nur von der göttlichen Lebensfülle verstanden werden kann) sollte in ihm wohnen, und Alles sollte durch ihn versöhnt und vereinigt werden. — Hienach ist Christus im absoluten Sinn das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, so sehr, daß ihm dieses Prädikat in ganz einziger Weise zukommt, so daß er zugleich gegenüber von *πασα κτισις* nicht Erster unter Gleichen, sondern Erstgeborener vor aller Kreatur in dem Sinn ist, daß in ihm Alles geschaffen ist, was im Himmel und auf Erden ist, durch ihn und für ihn geschaffen, und in ihm fortwährend Alles besteht, und in ihm Alles zum Ziel kommen muß.

Die Veranlassung für den Apostel, diese universelle Stellung Christi und sein präexistentes Wesen so herauszuheben und davon auszugehen, war die judaistisch-theosophische Irrlehre, in welcher der höheren Geisterwelt eine Stelle angewiesen wurde, welche nach dem apostolischen Christenthum nur Christo gebührte. In den älteren Briefen war der Apostel von den anthropologischen Fragen ausgegangen und kam daher nur mittelbar auf die Christologie zu sprechen. Hier aber brachte es der

Gegensatz gegen jene falsche Lehre mit sich, daß er gerade von der Erhabenheit der Person Jesu ausging und diese bestimmt entwickelte. So ist der Fortschritt in der Christologie doch hier keineswegs ein Kennzeichen des Unpaulinischen; sondern es ist nur die Ausführung der Lehre, die wir im Keime schon in 1. Cor. 8. u. s. f. ganz vollständig angelegt sahen. Eine und dieselbe Grundanschauung geht durch alle Briefe von den älteren zu den jüngeren durch: **Christus ist ein präexistentes, göttliches Princip, welches in das irdisch-menschliche Leben hereingetreten ist.**

4. Aber nun fragt es sich erst: **wie hat sich Paulus dieses höhere Princip in Christo, das präexistente Subjekt gedacht?**

a) **Ist dieses präexistente Princip ein geschöpfliches oder nicht?** — Geschöpflich denkt es sich Paulus schlechthin nicht. Wenn man Col. 1, 15. hieherziehen will, als würde der *πρωτοτοκος πασης κτισεως* mit der *κτισις* coordinirt, so fällt dieser Versuch ganz in sich zusammen durch den Context, V. 16. 17., wornach durch ihn und zu ihm und ebendaher in ihm Alles geschaffen ist, was geschaffen ist, mithin er aus dem Complex alles Geschaffenen herausgenommen ist. Ebendaher ist sein Seyn gar nicht durch das weltliche Seyn bedingt, im Seyn der Welt erst begründet, wie jedes andere Geschöpf durch die Weltschöpfung ist; im Gegentheil er ist selbst schöpferisches Princip (*δι' οὑ*); und wie bei lebenden Wesen der irdischen Schöpfung der Erstgeborne die Bahn des Lebens bricht für die Nachgeborenen, so hat **dieses absolute Ebenbild des unsichtbaren Gottes in absoluter Weise die Bahn des Lebens gebrochen für die ganze Schöpfung.** Selbst geschöpflich kann daher dieses präexistente Princip im Sinn des Kolosserbriefs nicht seyn. Das erhellt noch deutlicher aus 2, 9: *θεοτης* ist hier nicht Gott, sondern Gottheit, göttliches Wesen, *πληρωμα της θεοτητος* ist Alles, was das Gottseyn konstituirt. Nur *σωματικως*, welches nicht blos = wesentlich seyn kann, führt in das Kreatürliche hinein, aber dieser Christus ist hier der ganze Christus, nicht blos der präexistente; also Alles das, wodurch das Gottseyn voll wird, wohnt in Christo, nicht etwa nur typisch, sondern *σωματικως*, so daß diese Fülle selbst in einem menschlichen *σωμα* sich aus-

prägt. Das Höhere in dem geschichtlich erschienenen Erlöser ist also *παν το πληρωμα της θεοτητος*, das göttliche Wesen, das Gottseyn. Verbindet man damit, was der Kolosserbrief von den Wirkungen Christi sagt, 2, 10. 3, 4. 11., 1, 20—22. 27., wie er ihn als universales Haupt und Lebenselement darstellt, so sieht man wohl, daß das lauter Prädikate sind, die einem kreatürlichen Wesen von Paulus nicht konnten vindicirt werden. Damit ist zu vergleichen, wie das Gleiche Christo im Epheserbrief, 1, 6. 7. 10. 23. 4, 10., zugeschrieben wird. Nicht weniger entschieden sieht man aus dem Philipperbrief, daß Christus nicht kreatürlich gedacht werden kann: *εἰναι ἰσα θεῳ* und religiöse Verehrung von Seiten aller, auch der höchsten Geschöpfe wird ihm zugeschrieben, 2, 6. 11. Vergleicht man damit die Polemik des Paulus gegen alles Heidnische, seine ganze Bildung in streng monotheistischer Schule, so wäre es ein großer Widerspruch, wenn er Christum als Geschöpf betrachtete. — In den älteren Briefen wird zwar eine Abhängigkeit Christi von Gott behauptet, 1. Cor. 3, 23. 11, 3. 15, 24. 28., und es liegt das schon im Begriff des Sohnes gegenüber dem Vater, aber auf der andern Seite geben ihm diese Briefe solche Attribute, daß unmöglich angenommen werden kann, Paulus habe sich Christum als Geschöpf gedacht. Christus ist lebendigmachender Geist, 1. Cor. 15, 45., ja er ist der Geist, 2. Cor. 3, 17., er wohnt als belebendes und heiligendes Princip in den Glaubenden, Röm. 8, 9—11., er ist der Richter, welcher Alles, auch den Rath der Herzen, offenbart, 1. Cor. 4, 4 f. Röm. 2, 16. 14, 11. 2. Thes. 1, 7—10., er ist es, durch welchen nicht nur die Erlösung, sondern überhaupt alles Seyn, das aus Gott seinen höchsten Ursprung hat, vermittelt ist, 1. Cor. 8, 6., er ist der Herr der Lebendigen und der Todten, dessen die Christen sind im Leben und im Sterben und dem sie dienen, der so das Princip ihres Lebens ist, daß nicht sie mehr leben, sondern Christus in ihnen, Röm. 14, 7—9. 18. Gal. 2. 20. Gnade und Frieden wünscht daher Paulus seinen Lesern nicht nur von Gott dem Vater, sondern auch von Christo; aller Dank gegen Gott ist durch Christum vermittelt, Röm. 1, 8. Col. 3, 17., und es ist Lebenszweck der Glaubenden, daß der Name Jesu Christi verherrlicht werde an ihnen, 2. Thess. 11, 2. Phil. 1, 20.; ja Christus ist so sehr Gegenstand religiöser An-

rufung, daß es zum Begriff eines Christen gehört, den Namen Jesu Christi anzurufen, 1. Cor. 1, 2. Röm. 10, 12., und Paulus selbst betet zu Christo, 2. Cor. 12, 8 f. Ja schon der Name κυριος als charakteristische Bezeichnung Jesu Christi, des Einen κυριος, durch welchen Alles ist, ist hier von großem Gewicht, denn im heidnischen Sprachgebrauch war „Herr" und „König" Bezeichnung des höchsten Gottes, im Alten Testamente wird יהוה durch κυριος übersetzt. — Nehmen wir das Alles zusammen, so ist schlechterdings nicht anzunehmen, daß Paulus sich Christum nach seinem präexistenten Wesen als Geschöpf gedacht hätte, er müßte es vielmehr nach Röm. 1, 23. als einen Gräuel betrachten, wenn er sich auf diese Weise abhängig gemacht hätte von Christo, ihn so hoch gestellt und ihn doch nur als ein kreatürliches Wesen betrachtet hätte. Wenn er Christum zusammenstellt mit Gott dem Vater, wenn er die dreifache Ursächlichkeit des Heils 2. Cor. 13, 13. zusammenstellt, so ist in der That Christus über den ganzen Complex der Welt und eben damit auch der Menschheit hinausgestellt. Es ist zwar gesagt worden, es sey für den streng jüdischen Standpunkt der paulinischen Christologie ganz charakteristisch, daß dieser Apostel die den Sohn Gottes von Gott trennende Schranke nirgends aufgehoben habe, vielmehr wesentlich festhalte, daß er Mensch sey, also (da er zugleich το πνευμα ist) der ideelle Urmensch. Aber gerade wenn man sich auf den jüdischen Standpunkt des Paulus beruft und sagt, dieses Nichtaufheben jener Schranke sey charakteristisch für ihn, so beweist eben dieser Grund zu viel; denn gerade nach diesem Standpunkt könnten wir schlechthin nicht annehmen, daß der, welcher der Geist schlechthin genannt wird, von Paulus als etwas Kreatürliches und namentlich als Mensch betrachtet würde. Es hat sogar den Anschein, daß die paulinischen Briefe noch weiter gehen als auf das Bisherige, daß sie Christum ausdrücklich auch Θεος nennen, und so kommen wir aus der Frage: „ob der präexistente Christus nach Paulus kreatürliches Wesen ist" zu der anderen:

b) Ist Christus nach der höheren Seite seines Wesens geradezu Gott?

Die Stellen, in welchen Christus Gott genannt zu werden scheint, sind theils geradezu nur Schein, wie Tit. 1, 3.

2, 10. 3, 4., denn hier ist eben deutlich der Vater als σωτηρ bezeichnet, theils nicht stringent beweisend. Was die letzteren betrifft, so würde in der Stelle Tit. 2, 13. grammatisch die Beziehung auf Christus nahe liegen, weil der Artikel nur Einmal gesetzt ist, mithin in der klassischen Sprache beide Begriffe zur Einheit verbände. Gleichwohl muß man als möglich zugeben, daß diese einmalige Setzung des Artikels doch nur eine Ungenauigkeit sey. In dem Ausspruch 1. Tim. 3, 16. ist die Lesart zweifelhaft. Lesen wir nach größter Wahrscheinlichkeit ὅς, so erhellt aus der Stelle nur das, daß der Erlöser ein höheres präexistentes Wesen sey, das in der σαρξ offenbar geworden. Die wichtigste Stelle ist Röm. 9, 5., der Zusammenhang und die philologischen Momente sind der Beziehung des θεος auf Christus durchaus günstig. Im ersten Theil des Verses war Christus nach seiner menschlichen Seite genannt, und nun würde sich ganz gut das höhere Wesen Christi daran anschließen. Die andere Erklärung, welche θεος auf Gott den Vater bezieht, stößt auf eine philologische Schwierigkeit. Wird eine Doxologie durch εὐλογητος bezeichnet, so steht dieses adjectivum verbale dann, wenn das verbum ἐστιν oder εἴη nur in Gedanken zu suppliren ist, in der Regel voran, 2. Cor. 1, 3., es steht aber nach, wenn das verbum wirklich ausgedrückt ist, Röm. 1, 25. Es kommt daher nicht darauf an, ob in kurzen Sätzen überhaupt und namentlich in Doxologieen das Subject auch voranstehen könne, sondern darauf, ob namentlich εὐλογητος hinten stehen könne, wenn das verbum nicht ausgedrückt ist. Hierüber ist der Sprachgebrauch constant in der ganzen hellenistischen Literatur, und wenn Ps. 68, 20. eine Ausnahme macht, so ist abgesehen davon, daß der erste Theil dieser Stelle nicht nothwendig als Doxologie auszulegen ist, und daß überhaupt durch die Wiederholung des Wortes die Stelle eine ganz eigenthümliche ist, doch eine solche Ausnahme gegenüber von einer sonst so constanten Sprachgewohnheit eben nicht geeignet zu einer sicheren sprachlichen Norm für die Auslegung anderer Stellen zu dienen. Hiernach würde, wenn Paulus auch sonst den Namen θεος auf Christus anwendete, kein philologisch genauer Exeget sich sträuben, auch unsere Stelle in diesem Sinn zu erklären. Dabei muß immer als eine Möglichkeit zugegeben werden, daß auch in unserer Stelle die eigenthümliche Verschlingung

der Construktion eine Ausnahme veranlaßt habe. Die größere Schwierigkeit aber ist die, daß Paulus sonst nicht erweislich *θεος* als Prädikat von Christus gebraucht und unsere Stelle sonach die einzige ist.

c) Trotzdem steht aber nun doch der Begriff des präexistenten Sohnes als eines wesentlich göttlichen, wenn auch nur gottebenbildlichen und als eines persönlichen Principes fest.

α) Dieselben Momente, welche uns hindern, jenes Princip als kreatürlich zu betrachten, nöthigen uns anzunehmen, daß der Apostel dasselbe als wesentlich göttliches Princip gedacht habe, welches alles von Gott stammende Seyn in seinem ursprünglichen Werden und fortwährenden Bestehen vermittelt, Col. 1, 16. 1. Cor. 8, 6., so daß das Geschaffene nur durch ihn und in ihm auch zu seinem Ziel gelangt, Col. 1, 16., ein Princip, welches ferner (als der Herr vom Himmel) so sehr lebendigmachender Geist und der Geist schlechthin ist, 1. Cor. 15, 45 ff. 2. Cor. 3. 17 f., daß, nachdem durch den Menschgewordenen die Versöhnung der Sünder vermittelt ist, die geistliche Neubelebung derselben in der Kraft des göttlichen Geistes, sowie die einstige himmlische Verklärung und die Befreiung und Verklärung der ganzen Natur durch ihn vermittelt wird. In diesem Sinn ist Christus der Eine Herr, 1. Cor. 8, 6., ursprünglich Gott gleich seyend, Phil. 2, 6., derjenige, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaft wohnt, Col. 2, 9. vgl. 1, 19., das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, 1, 15. vgl. 2. Cor. 4, 4. Aber

β) Dieses präexistente Princip ist wahrhaft göttlich nur auf ebenbildliche Weise, also nicht in urselbstständiger, sondern in reflectirter, mitgetheilter Weise. Dieß liegt in dem Ausdruck *εικων του θεου* (welcher Begriff auch ein Licht wirft auf den Begriff der *δοξα*, 2. Cor. 4, 4. 1. Cor. 11, 7.), es liegt aber auch in dem Ausdruck *υιος θεου* (*ιδιος υιος*, Röm. 8, 32.), und *πρωτοτοκος* sc. *υιος* gegenüber von der *πασα κτισις*. Sein Leben ist also nicht ein schlechthin urselbstständiges, aber es ist so mitgetheilt, daß es in ihm zu einem selbstständigen Lebensfocus concentrirt ist und von ihm aus auf die ganze Schöpfung, ihr Seyn und Bestehen vermittelnd, sich verbreitet, Col. 1, 16. So entschieden seine Stellung über alle Schöpfung erhaben ist, so ist er doch nur der *δι ού τα παντα*, nicht

ἐξ ου; überall ist er der Herr, der Wirkende, aber der vermittelnd Wirkende. Ebendaher wird seine Menschwerdung auf den Vater zurückgeführt, Röm. 8, 3. Gal. 4, 4.; seine Herrschaft ist ihm vom Vater übertragen, und wenn sie zum Ziel gekommen seyn wird, so wird er sie dem Vater übergeben, sofern alle vermittelnde Thätigkeit des Sohnes damit zu ihrem Ziel gekommen ist, 1. Cor. 15, 24—28. Diese Idee von einem präexistenten, wahrhaft göttlichen, schlechthin nicht kreatürlichen, aber reflectirten Princip ist so ganz die Idee des Paulus, daß hierin alle seine Aussprüche ihre befriedigende Erklärung finden. Die ganze paulinische Christologie ist nur die consequente Entwicklung dieser Idee. Aber

γ) dieses präexistente Princip ist schon an sich persönlich, von Anfang an der Geist und εικων του θεου (worin die Persönlichkeit wesentlich mit eingeschlossen ist), so daß die Weltschöpfung als göttlicher Akt nicht erschöpft ist durch den Begriff des ειναι oder κτισθηναι εκ θεου, sondern noch das ἐν αὐτῳ (sc. υἱῳ), oder δι αὐτου και εἰς αὐτον hinzukommt. Ja sein Menschwerden ist ein Akt der Selbstentäußerung, Phil. 2, 7. Die Stellung des Menschen ist μορφη δουλου im Unterschied von der μορφη θεου. Diese μορφη θεου ist die göttliche Gestalt; es ist nicht das ειναι ισα θεῳ an sich, sondern die Art, wie dieses ειναι nach außen sich darstellt, indem Christus als εικων του θεου nicht nur Gott dem Vater, sondern auch der Welt gegenübersteht. In der letzteren Beziehung ist sein ειναι ισα θεῳ eine μορφη θεου, indem er in der göttlichen δοξα oder als die göttliche δοξα erkennbar wird der Welt. Aber ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων betrachtete er das ειναι ισα θεῳ nicht als ἁρπαγμος, d. h. als Etwas, das er eigenwillig nur für sich festhalten wollte, sondern er entäußerte sich, d. h. er hat die μορφη θεου insofern aufgegeben, als er die μορφη δουλου annahm, nun Gott gegenüber als sein δουλος dastand und den Menschen gegenüber als ein συνδουλος erschien, ἐν ὁμοιωματι ἀνθρωπων γενομενος, d. h. er ward seyend in einem Bild von Menschen, begab sich in einen Zustand, welcher ähnlich ist dem der Menschen, vgl. Röm. 8, 3. Dem ganzen habitus nach ward er als Mensch erfunden, und er demüthigte sich, indem er bis zu der niedrigsten Stufe des Menschlichen herabstieg, zum freiwillig übernommenen Tod, ja

zum Missethätertod. Hiernach sieht man, daß es am besten paßt, V. 7., von der Menschwerdung, und V. 8. von der Uebernahme der niedersten Stufe menschlichen Looses zu verstehen. Die Menschwerdung geschah also mittelst eines Aktes freier Selbstentäußerung, welcher auf's Höchste anerkannt wird vom Vater, V. 9. Daraus erhellt ganz deutlich, daß das präexistente Princip in Christo persönlich gedacht wird. Daß die Stelle 2. Cor. 8, 9. sich nicht hieher beziehen lasse, haben wir schon gesehen.

Blicken wir hienach noch einmal zurück auf den bisher entwickelten Inhalt der paulinischen Christologie, so ergibt sich daraus, daß wir uns in der That nicht wundern könnten, wenn Paulus Christum geradezu Gott nennen würde. Es würde dadurch der Begriff schlechthin nicht ein anderer. Ebendarum bleibt uns die Interpretation von Röm. 9, 5. ganz offen. Nehmen wir hiezu, daß der Verfasser des Hebräerbriefs Christo das Prädikat *θεος* gibt und sonst denselben Begriff hat, Hebr. 1, 3. 8. 9., so ist es nur ein Schritt zu Johannes, welcher *παν το πληρωμα της θεοτητος* darstellt mit dem Ausdruck *λογος*, in welchem er zugleich das weltschöpferische Princip sieht, durch das Alles geschaffen ist, und den er als *θεος* prädicirt.

5. Nach dem Bisherigen ergibt sich eine Mehrfachheit von Zuständen für die Person Christi: 1) der vormenschliche Zustand, 1. Cor. 10, 4. Col. 1, 17. Phil. 2, 6.; 2) sein irdisch menschlicher Zustand, Phil. 2, 7 f., indem er geboren wurde, Gal. 4, 4. Röm. 1, 3., nach menschlicher Weise lebte, Phil. 2, 7 f., gekreuzigt wurde, 1. Cor. 1, 22., und gestorben ist, 1. Cor. 15, 3 f. Röm. 6, 3—6.; 3) der verherrlichte Zustand, Phil. 2, 9—11. Ephes. 1, 20—22. 4, 8. 10., wozu gehört die Auferstehung, 1. Cor. 15, 20. 23. Röm. 1, 4. Ephes. 1, 20., das Sitzen zur Rechten Gottes, die Theilnahme an der göttlichen Herrschaft der Welt und der Gemeinde, Ephes. 1, 20—23. Col. 3, 1—3., sodann aber die erst zukünftige vollendete Offenbarung Christi, 1. Cor. 1, 7. Col. 3, 4. Phil. 3, 20. 1. Theff. 4, 16. 2. Theff. 1, 7. 2, 8. — Diese Zustände faßt Paulus mit Vorliebe in zwei zusammen, in den Tod Christi und in sein Leben, wie es auf seinen Tod gefolgt ist, oder auch in Kreuzigung und Auferstehung, nach der Seite der Niedrigkeit und der Hohheit seiner Er-

scheinung, Röm. 6, 3—11. 14, 9. 2. Cor. 5, 15. 4, 10—12. Röm. 4, 25. 2 Cor. 13, 4. Col. 2, 12. 20. 3, 1., oder auch in das Leiden und das Herrschen, 2. Tim. 2, 11 f. Röm. 8, 17. Diese Zusammenfassungen gebraucht er aber natürlich nur dann, wenn er von dem erschienenen Christus redet.

β) Jesu Werk.

§. 80.

Was durch das Eingehen Jesu Christi in den menschlichen Zustand und seine damit zusammenhängende Erhöhung bezweckt ist, ist die Erlösung der Menschen. Die Grundlage derselben ist nach Paulus die Versöhnung der Menschen durch den Tod Jesu Christi als durch einen stellvertretenden Tod, dessen Wirkung ihm ebensowohl eine objektive als eine subjektive ist, und welchen er im wesentlichen Zusammenhang denkt theils mit dem ganzen irdischen Leben Christi, theils mit seinem verklärten Leben, weßhalb der Versöhnung zur Seite tritt die Neubelebung oder die Mittheilung des heil. Geistes, zugleich als Unterpfand der künftigen Vollendung der Erlösung. In jenen beiden Beziehungen des Werkes Christi ist die alttestamentliche Oekonomie Gottes zu dem von ihm vorangedeuteten und vorangestrebten Ziel gelangt.

Auch bei Paulus, wie bei Petrus, finden wir die Lehrmomente über die Person Christi gewöhnlich da, wo er im Zusammenhang veranlaßt ist vom Werk Christi zu handeln. Beide Lehren stehen daher in einem solchen inneren Zusammenhang, daß sie sich nach einander richten; zwar nicht eben so, als müßten beide Lehren sich in dem Grad ihrer Entwicklung immer das Gleichgewicht halten. Es kann die Lehre vom Werk Christi entwickelter seyn als die Lehre von der Person Christi und umgekehrt. Das Erste werden wir bei Petrus annehmen dürfen wegen seiner ausführlichen Entwicklung der Versöhnungslehre. Bei Paulus aber hat gerade die Nothwendigkeit, die ihm in seiner Lage

und Stellung auferlegt war, das specifisch Eigenthümliche des neutestamentlichen Heilswerks nachzuweisen, auch die weitergehende Entwicklung der Lehre von der Person Christi mit sich gebracht. Das Heil schließt schon im Rathschluß Gottes eben das in sich, daß die von Gott zuvor Ersehenen dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet werden sollen, damit er wäre der Erstgeborene unter vielen Brüdern, Röm. 8, 29. Wie wir das Bild Adams an uns getragen haben, so sollen wir nun auch das Bild des zweiten Urmenschen im Glauben an ihn an uns tragen, 1. Cor. 15, 47—49., und so ist denn, was er gethan und gewirkt und verliehen hat, eine Bethätigung seiner Persönlichkeit, daher die Christen Alles, was Christi Werk mit sich bringt, haben in der persönlichen Gemeinschaft mit Christo, dem Gestorbenen und Auferstandenen.

1. Die Grundlage der Erlösung ist bei Paulus die Versöhnung der Menschen durch den Tod Jesu Christi. Diese Grundlage ist ihm nicht das Lehramt Christi, so hoch ihm auch das Wort Christi steht, Röm. 10, 14—18., namentlich als Wort der Versöhnung, 2. Cor. 5, 18., als Wort vom Kreuz, 1. Cor. 1, 18., wie denn Paulus auch nirgends auf das Lehramt Christi eingeht, eigentlich dasselbe nie direkt erwähnt, höchstens Ephes. 2, 17., wo aber ἐλθὼν sich auf den auferstandenen Christus bezieht. War ihm selbst ja doch der Glaube und die Erleuchtung seines Geistes erst durch den erhöhten Christus zu Theil geworden, (daher denn auch die ganze christliche Weisheit, die er mittheilt, 1. Cor. 2, 6—16., auf der Mittheilung durch den heiligen Geist beruht). Er legt auf das Evangelium als Botschaft vom Heil großes Gewicht, aber Grundlage des Heils ist ihm die Versöhnung, deren Verkündigung das Evangelium ist, und deren Botschafter die Apostel und ihre Nachfolger sind, 2. Cor. 5, 20. Auch die Mittheilung des Geistes bildet ihm nicht die Grundlage der Erlösung, so wesentlich sie ihm ist, Röm. 5, 5. 8, 9, 15. 16. Gal. 3, 5. 4, 6. Ephes. 1, 13 f. 4, 30., denn diese Mittheilung ist für Paulus nur die Folge der Versöhnung, sowie die Wirkung der Erhöhung Christi, Ephes. 4, 8. Die Grundlage des ganzen Erlösungswerkes ist die Versöhnung durch den Tod Jesu Christi, als die That, von welcher alles Uebrige abhängig ist. Darüber finden sich

bei Paulus viele allgemeine Aussprüche, wie: Christus ist gestorben um unsrer Sünden willen, (Röm. 4, 25., vgl. 6, 10., τῃ ἁμαρτιᾳ, d. h. aus Rücksicht auf die Sünde, Dat. incommodi; 1. Cor. 15, 3: ὑπερ των ἁμαρτιων ἡμων), um unsertwillen (δἰ ὁν, 1. Cor. 8, 11.; schon bestimmter: für uns, ὑπερ ἡμων, 1. Theff. 5, 10. Gal. 2, 20.) In andern Stellen erscheint das ὑπερ so, daß es nicht mehr zu unsern Gunsten heißt, sondern bestimmter: an unsrer Statt.

Näher ist also der **Tod Christi** ein **stellvertretender** und dadurch dann ein **versöhnender** Tod.

Daß der Tod Christi als stellvertretend gedacht wird, erhellt im Allgemeinen aus einigen Stellen, die keinen Zweifel übrig lassen, 2. Cor. 5, 14. 21. Röm. 5, 6—8. Der Tod Christi wird in der letzteren Stelle verglichen mit dem aufopfernden Tod von Menschen, die durch ihren Tod Andere vom Tod retten. Was 2. Cor. 5. betrifft, so ist, wie Vs. 20. ὑπερ Χριστου nichts anderes heißen kann, als: wir bitten an Christi Statt, so V. 21. von Christus gesagt, daß Gott ihn an unsrer Statt zur Sünde gemacht, als Sünder behandelt habe, damit wir zu Gerechten vor Gott würden in Christo. Dieß wird unwidersprechlich aus Vs. 14. und 15.: wenn Einer statt Aller gestorben ist, so sind Alle gestorben, der Wirkung nach. Dieser Schluß ist nur möglich unter Voraussetzung der Stellvertretung. Die nähere Bedeutung dieses stellvertretenden Todes aber wird nun einfach und deutlich, wenn man nur nicht dem Sinn des Apostels sich entziehen will, in den Begriffen des ἱλαστηριον und der καταλλαγη dargestellt. Beides sind Ausdrücke, welche die Versöhnung bezeichnen; sie sind aber wohl zu unterscheiden.

a) Der Tod Christi wird als ein Tod des ἱλαστηριον bezeichnet in der klassischen Stelle Röm. 3, 25. 26., an welche sich alle anderen hiehergehörigen wie Auslegungen des Thema's anreihen lassen. Der Apostel ist von dem negativen Theil seiner Ausführung über die δικαιοσυνη zu dem positiven Satze übergegangen, daß die Menschen die δικαιοσυνη durch Christum erlangen, Vs. 21. 22.; nachdem er hierauf noch einmal an die allgemeine Sündhaftigkeit angeknüpft, V. 23., zeigt er, wie jene Rechtfertigung durch die ἀπολυτρωσις erfolge. Hier sind zwei Hauptsätze zu unterscheiden, Vs. 25. und 26.: 1) Gott hat Je-

sum Christum in seinem Blut als ἱλαστηριον dargestellt; 2) Gott hat das gethan um seine Gerechtigkeit zu erweisen (denn δικαιοσυνη kann hier weder Güte, noch Wahrhaftigkeit, sondern allein Gerechtigkeit heißen), welche wegen der bis dahin stattgefundenen Nichtbestrafung der zuvor begangenen Sünden einer besonderen Erweisung bedurfte, indem es scheinen konnte, bei jener Geduld und Langmuth Gottes sey Gottes Gerechtigkeit hintangesetzt, denn Gott hatte seine Gerechtigkeit blos in partiellen Erweisungen manifestirt, Röm. 1, 18., die volle Erweisung aber dem Gerichte vorbehalten, Röm. 2, 4 ff. Die Sünde ist also nicht gestraft worden, aber auch nicht vergeben, so daß eine Aussöhnung zu Stande gekommen wäre. Dieß liegt eben im Begriff der παρεσις (=-ὑπεριδειν). Und diese fordert eine Erweisung der Gerechtigkeit, zu welcher jetzt der rechte Zeitpunkt gekommen schien; und wie diese geschehen, ist in dem Satze ὁν προεϑετο — αἱματι ausgesprochen. Die Worte ἐν τῳ αὐτου αἱματι sind auf ἱλαστηριον unmittelbar zu beziehen. Ἱλαστηριον ist bei den LXX. und Hebr. 9, 5. Bezeichnung des Deckels der Bundeslade (sc. ἐπιϑεμα), indem über dem Deckel der Bundeslade Gott thronend gedacht wurde als der seinem Volk gnädige Bundesgott, der zunächst inmitten seines Volkes wohnt, dann aber, durch die Sünde des Volkes beleidigt, hier thronen kann als gnädiger Gott, sofern die durch die Sünde des Volkes verursachte Befleckung seines Thrones gesühnt wird durch das reine Opferblut. Hier aber wird ἱλαστηριον auf Christus angewendet, und da wir sonst eine Anwendung des Bundesladendeckels auf die Person Christi nicht finden, ist nicht wahrscheinlich, daß wir hier diese Anwendung machen dürfen. Man müßte sich das Bild so denken: Christus in seinem Blut ist, sofern in ihm der Vater unter den Menschen wohnt und thront als ihr durch das Blut Christi gesühnter Vater, der Antitypus des Bundesladendeckels. Aber diese Symbolik ist sonst nirgends auf Christum angewandt, und es liegt sehr nahe, daß wir eine andere Bedeutung des ἱλαστηριον suchen. Dasselbe ist ein Adjektivum und drückt das aus, was Mittel zum ἱλασκεσϑαι ist. So ist es schon im Alterthum erklärt als Versühnopfer (sc. ϑυμα), wie χαριστηριον, Dankopfer, σωτηρια, Rettungsopfer, Exod. 20, 4. Christus wird ja auch Ephes. 5, 2. als ϑυσια dargestellt, vgl. 1. Cor. 5, 7., und bei Jo-

hannes ausdrücklich als ἱλασμος, 1. Joh. 2, 2. In unsrer Stelle erinnert uns ἐν τῳ αὐτου αἱματι an das zur Versühnung vergossene Opferblut; um so mehr liegt es nahe, ἱλαστηριον als Versühnopfer zu nehmen. Christus vermittelt das ἱλασκεσϑαι τον ϑεον τοις ἁμαρτωλοις, so daß mit Aufhebung der göttlichen ὀργη, Röm. 5, 9., deren Gegenstand die Sünder als solche sind, Röm. 1, 18., und welche das Princip ist für die δικαιοκρισια, 2, 5., die Gnade Gottes sich ihnen zuwendet. Dieß vermittelt er, er ist das diese Zuwendung der göttlichen Gnade vermittelnde Versühnopfer in seinem Blut, d. h. vermöge seines vergossenen Bluts. In diesem hat Gott ihn vor aller Welt ausgestellt. Das Medium προεϑετο drückt eine Rückbeziehung auf das Subjekt selbst aus, die dann im Folgenden näher bestimmt ist: zur Erweisung seiner Gerechtigkeit. Diese Vermittlung der Abwendung der ὀργη und der Zuwendung der göttlichen Gnade zum Sünder ist nach Paulus nicht so zu denken, als ob der Tod Christi ein für Gott fremdes, ihm von Außen kommendes Moment gewesen wäre, das erst die ὀργη ϑεου abgewendet hätte, ohne daß in Gott selbst ein Motiv dafür gelegen wäre, vielmehr ist es Gott selbst, der Jesum Christum in seinem Blut als ἱλαστηριον ausgestellt hat. Gott ist es selbst, der diesen Tod Christi geordnet hat, vgl. Röm. 8, 32. 4, 25. 2. Cor. 5, 21., und Christum in seinem Blut als ἱλαστηριον vor aller Welt dargestellt, wie denn überhaupt alle Vermittlung Christi nicht nur im Werk der Schöpfung, sondern auch im Werk der Erlösung ihren absoluten Ausgangspunkt in Gott selbst hat, 2. Cor. 5, 18 ff. Röm. 8, 3. Insofern ist der Tod Christi die Objektivirung der Liebe Gottes gegen den Sünder, der bisher mit Gott entzweit war, Röm. 5, 8. vgl. 6, 7. Also auch nach Paulus ist der Tod Christi Offenbarung und Unterpfand der göttlichen Liebe und mithin das Werk der Liebe Gottes, nicht eine Gott fremde, ihm von Außen kommende bewirkende Ursache für die göttliche Liebe, sondern selbst ein Werk der Liebe Gottes.

Gleichwohl ist von Christus, sofern er ἱλαστηριον ist, in seinem Tod Etwas geleistet worden, was die Bedingung unserer Rechtfertigung mittelst des Glaubens an ihn ist und worauf die Loskaufung in Christo Jesu beruht; es ist das, wodurch die

Aufstellung Christi als des ἱλαστηριον von Gott zur ἐνδειξις seiner δικαιοσυνη wird. Dieß ist zunächst angedeutet gewissermaßen in ἱλαστηριον selbst, wenn wir es als Versöhnopfer auffassen, und läßt sich schließen aus V. 26. wie es denn auch deutlich beleuchtet wird durch andere Stellen. Das Versöhnopfer war im Alten Bunde die von Gott als Bedingung seiner wiederzuerlangenden Gnade festgesetzte Genugthuung, welche der der Schuld vor Gott verhaftete Sünder zu leisten hatte. Wie der Sold der Sünden der Tod ist, so hat Christus, sofern er die Wiedererlangung der Gnade Gottes vermittelt, den Tod erlitten, in welchem er durch Vergießung seines Blutes in vollkommenem Gehorsam sein sündlos heiliges Leben Gott darbrachte. Sofern sein sündlos heiliges Leben Gott dargebracht wurde in seinem Blut, war er, war sein Blut, sein Tod das Lösegeld, λυτρον, der Preis, um welchen Gott unsere Sünden erlassen wollte und konnte. Insofern nun enthält das Neue Testament vielfach, von den Reden des Herrn selbst an (Matth. 20, 28.), und insbesondere die paulinische Lehre, den Satz, daß Christus das Lösegeld sey für die Vielen zur Vergebung ihrer Sünden, oder daß er sein Leben zum Lösegeld gebe. Ἀντιλυτρον drückt noch stärker das Stellvertretende aus, 1. Tim. 2, 6.; λυτρουσθαι bezeichnet loskaufen, Tit. 2, 14. vgl. 1. Petr. 1, 18 f.; so nun ἀπολυτρωσις eine Erlösung, wodurch man von einer Verhaftung, in der man sich Gott gegenüber befand, sich befreit findet, Röm. 3, 24. Ephes. 1, 7. Eine Loskaufung der Sünder ist geschehen in Christo, theils indem Christus das Lösegeld selbst war, theils geschieht sie, sofern das Subjekt, dem die ἀπολυτρωσις zukommt, selbst auch in Christo ist mittelst des Glaubens. Die ἀπολυτρωσις ist objektiv geschehen, sofern Christus ἱλαστηριον, Versöhnopfer, ist. Dahin gehören auch die Stellen, wo es heißt, wir seyen erkauft, 1. Cor. 6, 20. 7, 23. vgl. Phil. 2, 14. Gott habe die Gemeinde durch das Blut seines eigenen Sohnes erkauft, Apostelg. 20, 28. vgl. Apoc. 14, 3. Aber indem Christus ἱλαστηριον ist, hat er nicht nur in vollkommenem Gehorsam sein sündloses heiliges Leben Gott zum willkommenen Geschenk dargebracht als ein Lösegeld, das Gott acceptirt und dafür den Sünder losläßt (wie Christus als Opfer betrachtet wird, Ephes. 5, 2.), sondern es kommt in Betracht, daß Christus, um in seinem Blut sein Leben Gott

darzubringen als sündlos heilige Gabe, den Tod erleiden mußte. Nur durch den Tod hindurch war das Opfer Gott dargebracht als ein reines und Gott geweihtes Leben im Blut. Beim Opferthier erscheint dieser Tod nicht als Straftod. Was Gott dargebracht werden soll, sollte ein Reines, eine ihm wohlgefällige Gabe seyn; aber, den Opferbegriff übergetragen auf Christus, erlangen wir eine eigenthümliche Modifikation, wie diese schon auf alttestamentlichem Gebiet, wo der Knecht Gottes mit seinem stellvertretenden und sühnenden Leiden eingeführt wird, Jes. 53., auf ähnliche Weise sich gestaltet hat. Dem Tod wird Christus übergeben; nur freilich nicht der Sünder bringt Christum dar, wie im Alten Bunde der Sünder zu der Genugthuung, die er schuldig war, das Opfer bringen mußte, sondern Gott stellt Jesum Christum als ἱλαστηριον auf, Röm. 3, 25. 2. Cor. 5, 21. Röm. 8, 3. Was Gott an seinem Sohn thut, ist, daß er ihn statt unser Aller in den Tod gibt, zur Sünde macht. Also das, was Gott vermöge seiner ὀργη an uns, den Sündern, hätte zu thun gehabt, um seine δικαιοσυνη rücksichtslos zu erweisen, das hat er an seinem Sohn gethan. Den Tod, den Gott als Sold der Sünde über die Menschheit verhängt hat, hat er über seinen Sohn verhängt in stellvertretender Weise. Gott hat seines eigenen Sohnes nicht verschont, Röm. 8, 32. Die Versöhnopferthiere wurden von den Darbringenden geschlachtet und das Blut dem Priester dargebracht: im Neuen Testament ist es auf der Einen Seite Christus selbst, der sich dargebracht hat, weil es sein Wille war, auf der andern Seite ist es Gott, der ihn als ἱλαστηριον darstellt, zur Sünde, d. h. zum Stellvertreter der Sünde macht, 2. Cor. 5, 21., — denn ἁμαρτια kann hier nicht als Sündopfer gefaßt werden, da es so im Neuen Testamente sonst nicht vorkommt, sondern nur gleich Sünde, oder Sünder, welcher die Sünde überhaupt repräsentirt —, der an Christo die Sünde im Fleisch verurtheilt hat, Röm. 8, 3., indem er ihn in den Tod gab, also am Fleisch Christi und ebendamit am Fleisch überhaupt die Sünde verurtheilt hat. Weil Christus im Bild des sündigen Fleisches und um der Sünde willen gesandt war, so ist, indem an ihm die Sünde verurtheilt wurde, die Sünde überhaupt am menschlichen Fleisch verurtheilt worden. Das Gesetz vermochte es nicht, die

Sünde faktisch in unserem Fleisch abzuthun und so faktisch zu verurtheilen, daß sie zugleich überwunden war. Durch den Tod des Sohnes aber ist die Sünde auch in unserem Fleisch eine besiegbare Sünde geworden. Principmäßig ist sie damit auch in uns überwunden. Dieser Begriff wird darauf gestützt, daß die Sünde vor Allem an Christi Fleisch ist verurtheilt und gestraft worden, und damit wir das deutlicher einsehen und ohne Sträuben annehmen, müssen wir nun noch eine Stelle hier eintreten lassen, die das Ganze aufs Deutlichste darstellt: Gal. 3, 13. Was der Zorn Gottes über den Sünder verhängt, Fluch, Strafe, Tod, das hat Gott seinem Sohn auferlegt, um damit uns vom Fluch des Gesetzes loszukaufen. Hier sehen wir deutlich, was die Hingabe des schuldlos heiligen Gottessohns für uns Sünder auf sich hat. Freilich ist er eine Gott wohlgefällige Gabe, ein ihm willkommenes Opfer, ein Lösegeld, das er empfängt, um damit uns dem Fluch Verhaftete loszulassen; aber der Akt der Hingabe Christi zu einer Gott wohlgefälligen Gabe kann nur geschehen im Tod, im Tragen des auf die Sünde gesetzten, dem Sünder auferlegten Fluches. Daher redet Paulus auch Röm. 8, 3. von *κατακρινειν*. Dieselbe Gerechtigkeit, die durch die Nichtbestrafung der menschlichen Versündigungen in der vorchristlichen Zeit in Gefahr gekommen ist, als verletzt betrachtet zu werden, ist jetzt thatsächlich erwiesen, indem Gott seinen Sohn als *ἱλαστηριον* in seinem Blut ausgestellt hat. Es ist eine Genugthuung geschehen, nicht durch Bestrafung der Sünder, aber durch Verurtheilung der Sünde an dem, der als Mittler zwischen Gott und den Menschen eingetreten ist, indem er sich selbst als das *ἀντιλυτρον* gab für Alle, 1. Tim. 2, 5 f. Insoweit ist Gottes Gerechtigkeit faktisch erzeigt, wie auch im Alten Bunde Gott diesen Weg eingeschlagen hat in der levitischen Oekonomie durch die Anordnung eines Versöhnopfers, das Volk und einzelne seiner Mitglieder zu sühnen und so der *δικαιοσυνη θεου* genugzuthun, vorläufig durch die Annahme eines angemessenen *λυτρον*, bis das vollgiltige *ἀντιλυτρον* für die ganze Menschheit einträte, und in Folge des letzteren Gott gerecht wäre und rechtfertigte den, der des Glaubens an Jesum ist, Röm. 3, 26. Dieser Tod Christi als *ἱλαστηριον* ist daher ein Leiden, das aber zugleich eine That ist, Röm. 5, 18. 19. Phil. 2, 8. Ephes. 5, 2.

1. Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. Sein Tod ist also von zweierlei Seiten dargestellt: einerseits als ein Leiden, in welchem er den Fluch der Sünde getragen hat, Gal. 3, 13. 2. Cor. 5, 21. Röm. 8, 3., andererseits als eine That, ein δικαιωμα, ein Rechtthun, eine ὑπακοη, ja wie der Zusammenhang gibt und selbst der Ausdruck Phil. 2, 8., die Spitze des ganzen, das ganze irdische Leben Christi umfassenden Gehorsams des Sohnes Gottes. In beiden Beziehungen, sofern Christus in seinem Tod den Fluch der Sünde getragen und in seinem Tod in vollkommenem Gehorsam sein heiliges Leben Gott zur besonders wohlgefälligen Gabe darbrachte, ist diese seine That unsere Loskaufung, vgl. Röm. 3, 24. Ephes. 1, 7. Col. 1, 14. Tit. 2, 14. Diese unsere Loskaufung geschieht in Christo, nicht blos durch Christum, Col. 1, 14. Eph. 1, 7., und zwar nach der letzteren Stelle in seinem Blut. Die ἀπολυτρωσις ist von seiner Person unablösbar, und wir können sie nicht haben, ohne daß wir in der innigsten Gemeinschaft mit ihm stehen im Glauben. Dieß führt uns zu dem zweiten Hauptgesichtspunkt.

b) Der Tod Christi ist ein Tod zu unserer καταλλαγη, zu unserer Versöhnung. Dahin gehört 2. Cor. 5, 18—20. Röm. 5, 10 f. vgl. Ephes. 2, 16. Col. 1, 21. Wir sind durch den Tod Christi versöhnt, Röm. 5, 10., wir haben die καταλλαγην empfangen, V. 11., Gott hat uns mit sich selbst versöhnt durch Jesum Christum, 2. Cor. 5, 18., er war in Christo, die Welt versöhnend mit sich selbst. *Καταλλασσειν* bezeichnet eine solche Veränderung in dem Verhältniß eines Subjekts zum andern, vermöge welcher das Subjekt 1) aufhört ein Gegenstand der Feindschaft des Andern zu seyn, 1. Sam. 29, 4.; 2) aufhört feindselig zu seyn gegen den Andern, 1. Cor. 7, 11. Gott hat uns, die wir im Verhältniß der Entzweiung mit ihm gestanden, in ein harmonisches Verhältniß zu ihm gesetzt, und zwar so daß er uns, die wir seine Feinde waren, Röm. 5, 10., statt seiner ὀργη seine Liebe und Gnade erzeigte und die feindselige Gesinnung in uns aufhob, indem er uns neues Zutrauen zu seiner Liebe und Huld einflößte. Es soll somit auch in uns kindliche Liebe und Vertrauen an die Stelle des entzweienden Mißtrauens und der entzweienden Furcht vor der Strafe oder der ὀργη, aber auch an

die Stelle der ἐχθρα εἰς θεον treten. Der Tod Christi gereicht zu dieser καταλλαγη, indem er eben ein Unterpfand der göttlichen Liebe ist, indem er den Menschen ihre Versündigung nicht anrechnet, 2. Cor. 5, 19., sondern den, der von keiner Sünde wußte, an unserer Statt zur Sünde gemacht hat, V. 21., und nun die Versöhnung ihnen verkündigen läßt mit dem Ruf: lasset euch versöhnen mit Gott! So auch Röm. 5.: darin empfiehlt und preist Gott seine Liebe zu uns, daß er, noch da wir Sünder waren, Christum in den Tod gegeben hat, V. 8., — Feinde seyend sind wir mit Gott versöhnt worden, V. 10., aber nicht, als ob wir nun dieses Vertrauen faßten aus eigener Kraft, als Feinde, sondern Alles kommt ja von Gott, der uns mit sich versöhnt hat durch Christum; wir empfangen die καταλλαγη, sie ist ein Geschenk, obgleich Etwas, was eben im Subjekt vorgeht, aber vorgeht durch Gottes Gnade. Diese καταλλαγη hat zu ihrer Voraussetzung den Tod Christi als das ἱλαστηριον, denn 2. Cor. 5, 21. wird dieß noch einmal eingeschärft. So lassen wir uns versöhnen mit Gott durch den Tod Christi, eben sofern Gott seinen Sohn in den Tod gegeben hat und ihn namentlich προεθετο ἱλαστηριον: in der καταλλαγη ist das subjektive, in dem ἱλαστηριον das objektive Moment des Todes Christi gegeben. So ist καταλλαγηναι τῳ θεῳ schon ein faktisches Eintreten in das durch das Versöhnungswerk Christi objektiv begründete neue Verhältniß zu Gott. Beim ἱλαστηριον ist Christus ausgestellt noch unabhängig von unserem Glauben, aber καταλλαγητε gilt als befolgt nur von den Glaubigen, die bereits δικαιωθεντες sind, Röm. 5, 9. Doch das ἱλαστηριον zielt schon darauf ab, daß wir mittelst des Glaubens die καταλλαγην empfangen möchten. Daher ist Gott in Christo die Welt versöhnend mit sich selbst, indem er ihnen ihre Sünden nicht zurechnet, 2. Cor. 5, 19., was aber nur da geschieht, wo der Glaube ist. Die καταλλαγη ist daher bereits eine Anwendung des objektiven Vorgangs auf das glaubige Subjekt. Objektiv dargeboten wird sie im Amt der Versöhnung und im Wort der Versöhnung; die Aufrichtung dieser beiden aber ist die wesentliche Folge des Versöhnungstodes Christi, V. 18. vgl. Luk. 24, 46 f. Wir sind noch nicht versöhnt, so lange wir uns nicht ha-

den versöhnen lassen — καταλλαγη tritt erst ein mittelst des Glaubens.

Hiernach ist schon ausgesprochen, was von dem Streite über den objektiven oder subjektiven Charakter der Versöhnung, d. h. von der Frage zu halten ist: ob Gott mit uns, oder blos wir mit ihm versöhnt werden. Allerdings sind wir ἐχϑροι Röm. 5, 10. Col. 1, 21., und ἀπηλλοτριωμενοι, Col. 1, 21. Ephes. 4, 18.; und wir sind es, die sich zur Versöhnung entschließen müssen und dazu aufgefordert werden, 2. Cor. 5, 20. Aber eben in der letzteren Stelle kann das καταλλαγηναι doch nicht blos medial genommen werden; sondern das Passivum drückt aus, daß wir einen Akt anzunehmen haben, in welchem wir uns zunächst leidentlich verhalten. Als ἐχϑροι sind wir zugleich gefaßt, Röm. 11, 28., oder vielmehr Gegenstand der göttlichen ὀργη; und eben daß wir aufhören, dieses zu seyn, liegt in dem καταλλαγηναι. Wenn nun aber immer Gott selbst es ist, der uns die Versöhnung anbietet, ja der sie bewirkt, von dessen Liebe sie ausgeht, Röm. 5, 8 ff. Ephes. 2, 16. 2. Cor. 5, 18 f. Col. 1, 21 f. Röm. 8, 3. Gal. 4, 4. Tit. 2, 11—15. vgl. 3, 4—7.; so ist dadurch blos die Auffassung beseitigt, als ob das versöhnende Moment außerhalb Gottes und seines Willens läge; keineswegs aber der Begriff einer objektiven Versöhnung, durch welche unsere Stellung zu Gott auf seiner Seite verändert wird. Wie Beides zusammenstimmt, daß es der Urheber der Versöhnung und zugleich der Versöhnte ist, das läßt sich innerhalb dieses Begriffes der καταλλαγη nur begreifen, wenn wir von den Elementen ausgehen, welche seine Lehre vom Tode Christi als dem ἱλαςηριον darbietet.

3. Dieser Versöhnungstod Christi steht aber auch in einem wesentlichen Zusammenhang

a) mit dem ganzen irdischen Leben Jesu, sofern sein Tod als sittliche That des Gehorsams dargestellt wird, Phil. 2, 8. Röm. 5, 19., und sofern er der Tod des sündlos Heiligen ist, 2. Cor. 5, 21.; er ist so die Spitze des Gehorsams und des ganzen Lebens Christi. Um als unser Versöhnopfer zu sterben nun mußte er eben dieser Christus seyn, wie er sich in seinem menschlichen Leben entwickelt hat.

b) Mit dem verklärten Leben Jesu Christi steht der Ver-

söhnungstod ebenfalls in der innigsten Verbindung: Tod und Auferstehung werden verbunden, so daß auch die Auferstehung Bedingung unsrer Rechtfertigung ist, Röm. 4, 25. 2. Cor. 5, 15., daher wenn Christus nicht auferstanden wäre, wir noch in unsern Sünden wären, 1. Cor. 15, 17. Erst durch die Auferstehung hat der Tod Christi das göttliche Zeugniß empfangen, als der Tod, welcher Gegenstand des vollkommenen göttlichen Wohlgefallens ist und angenommen wird als sühnende Gabe. Die Auferstehung wird aber auch als Eintritt Christi in das göttlich verklärte Leben Bedingung und Princip unsres Glaubens, ohne welchen kein subjektiver Antheil an der Frucht des Versöhnungstodes möglich wäre. In Folge seines Versöhnungstodes ist Christus auferstanden und so nicht nur mächtig dargestellt als der Sohn Gottes, Röm. 1, 4., worauf der Glaube an ihn in den Subjekten sich gründen kann, sondern er lebt nun τῳ θεῳ, nachdem er der Sünde gestorben ist, d. h. um der Sünde willen, zur Sühnung der Sünden, Röm. 6, 10. vgl. V. 9. 11. Als der Auferstandene, Röm. 8, 34., und zur Rechten Gottes Sitzende lebt er aus der Macht Gottes, 2. Cor. 13, 4. Dieß ist seine ζωη, Röm. 5, 10., und als dieser Erhöhte und Lebende ist er es zuvörderst, der uns beim Vater vertritt als unser Fürsprecher, Röm. 8, 34., welche Lehre im Hebräerbrief mit so großer Bedeutsamkeit an die Lehre von dem Versöhnungstod angeschlossen wird. Er ist somit derjenige, um dessen willen Gott den Menschen Alles was zum Heil dient unter den festgesetzten Bedingungen gewährt, und ist hienach der fortwährend, auch in seinem erhöhten Zustand, dieses Heil Vermittelnde auf den Grund der von ihm geschehenen Versöhnung, Röm. 14, 9. 7, 4. Phil. 2, 11. Aber er lebt als der, der unser Leben ist, Col. 3, 4., und also als derjenige, der einerseits in uns lebt, Gal. 2, 20., und mit dem wir leben, Röm. 6, 8. 2. Cor. 13, 4., andrerseits als derjenige, durch welchen Alles den Subjekten zu Theil wird, was zum Heil dient. Mithin ist er der Vermittler des Heilsbesitzes, sofern dieser nicht blos um seinetwillen, sondern auch durch ihn zu Theil wird. Er ist der Herr, durch welchen die Gnade Gottes herrschend wird durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben, Röm 5, 21. 5, 10.; die Gnade ist das Heilsprincip nur durch Jesum Christum als

unsern Herrn, sofern er nicht nur Herr heißt, sondern auch über uns *κυριευει* oder *βασιλευει*, so daß hinfort nicht mehr die *ἁμαρτια κυριευει*, sondern die *χαρις* die wirksame Herrschaft übe zur *ζωη αἰωνιος*, Röm. 5, 21. 6, 15—23. Aber dieser allgewaltig wirksame *κυριος* wird Christus nur dadurch, daß er diejenige Offenbarungsweise und Offenbarungsstufe, die im gegenwärtigen *αἰων* stattfindet, übergehen läßt in eine höhere. Jetzt ist Christus als unsre *ζωη* noch verborgen in Gott, Col. 3. 3., die Vollkräftigkeit seiner *ζωη*, als unsres Lebensprincips, ist zwar in Gott, aber in der Welt ist sie noch nicht offenbar, weil sie noch nicht vollständig sich explicirt hat; es kommt aber die Zeit, wo Christus auch in dieser Beziehung wird offenbar werden, V. 4.; und dann wird nicht nur Christus erst vollständig als unser *κυριος* offenbar seyn, sondern auch die göttliche *χαρις* als göttliches Heilsprincip erst vollständig ihre Herrschaft explicirt haben. Aber sofern Christus kraft seiner Auferstehung und Erhöhung lebt für Gott als der für uns Gestorbene und Auferstandene, 2. Cor. 5, 15. Röm. 4, 25., und sofern er demgemäß auch unser Leben ist, insofern verbindet sich mit seinem Versöhnungswerk und seinem Versöhnungstod

4. die Mittheilung des heiligen Geistes. Zwar ist die gewöhnliche Lehre des Apostels zunächst überhaupt die, daß den Christen, die unter den festgesetzten Bedingungen an der Versöhnung Theil haben, von Gott der heilige Geist gegeben sey, wodurch die Liebe Gottes in ihren Herzen ausgegossen sey, Röm. 5, 5., daß also die Liebe Gottes, die in dem für uns geschehenen Tod Christi sich bethätigt hat, Röm. 5, 8., auch innerlich in unsere Herzen sich ergossen durch den uns geschenkten heiligen Geist. Das ist der Geist des Lebens, der lebendigmachende Geist Christi, 8, 2., das *πνευμα θεου* oder *Χριστου*, das in den Glaubigen wohnt, V. 9 ff. 15 f. 26 f. 1. Cor. 2, 12. Zwar ist es Gott, der uns den Geist gegeben, Röm. 5, 5. Gal. 4, 6., oder den Geist als Unterpfand der künftigen Vollendung in unsre Herzen gegeben hat, 2. Cor. 1, 22. 5, 5. Ephes. 1, 13 f., es ist daher der Geist des lebendigen Gottes, 2. Cor. 3, 3. Aber dieser Lehre von der Mittheilung des heiligen Geistes als einem Akt Gottes überhaupt stehen dann doch andere Aussprüche des Paulus

zur Seite, nach welchen sie auch als ein Akt Christi anzusehen ist. Nicht nur haben wir den Geist des Lebens in der Gemeinschaft Christi, Röm. 8, 2.; — mit Christo abgestorben dem Gesetz und dem Auferstandenen angehörig dienen wir in der neuen Lebensbeschaffenheit des Geistes, 7, 6.; es ist Christi Geist, 8, 9. 2. Cor. 3, 17., so daß, wenn wir diesen Geist Gottes haben, Christus in uns ist als das beständige Lebensprincip; und so ist es nur ein Schritt noch, den wir Ephes. 4, 7—10. gethan finden, indem Christus der Erhöhte dargestellt wird als derjenige, der, wie alle Gaben, so auch den Geist mitgetheilt hat. Dieser Geist wird uns durch Christus mitgetheilt, sofern Christus selbst das belebende Princip ist. Daß er dieß geworden ist in seiner als Folge seines Versöhnungstodes eingetretenen himmlischen Erhöhung, das steht dem Apostel Paulus ganz fest, und ebenso, daß man nur in Christo Jesu den lebendigmachenden Geist hat, daß man den Geist Gottes nur als den Geist Christi hat und nur sofern Christus selbst in uns wohnt, Röm. 8, 9 f., daher alle Geistesgaben (1. Cor. 12. 14.) nur im Zusammenhang mit Christo empfangen werden. Und so weist Paulus die Galater als auf einen Fundamentalsatz darauf hin, daß sie einzig aus der Predigt des Glaubens den Geist empfangen haben, Gal. 3, 2. 4, 6. Das aber hängt mit dem Versöhnungstod Christi zusammen: objectiv, weil die Erhöhung Jesu Christi, durch welche er unser Leben geworden ist, nur in Folge des Versöhnungstodes eingetreten ist, und sodann subjektiv, weil diese Mittheilung des göttlichen Geistes als des Geistes der Kindschaft, Gal. 4, 6. Röm. 8, 15 f., eben nur denen, die unter den festgesetzten Bedingungen an der Versöhnung Christi Antheil haben, zu Theil werden kann, also durch den Glauben an Christus vermittelt ist, Gal. 3, 2. 5., nicht durch Erfüllung des Gesetzes. Aus dem Allem erhellt, daß bei Paulus der Versöhnungstod Christi die Grundlage des ganzen Erlösungswerkes ist, und eben daher auf eine ganz einzige Weise von Paulus ausgehoben wird. Hier müssen wir noch einmal ein früher berührtes Moment erwähnen, nämlich die Botschaft von der Versöhnung. Wie der *λογος καταλλαγης* und die *διακονια της καταλλαγης* nur unter Voraussetzung des geschehenen Versöhnungstodes in der Menschheit auftreten konnte,

so ist auch die Geistesmittheilung und die Aufstellung von bevollmächtigten Lehrern, die die *διακονια* handhaben, bedingt durch den Versöhnungstod und so durch die Erhöhung Christi.

An die geistigen Wirkungen, welche auf Grund der gestifteten Versöhnung von dem erhöhten Christus ausgehen, schließt sich dann weiter die leibliche künftige Verklärung an, welche ihm nach Phil. 3, 20. zugeschrieben wird und mit der künftigen Vollendung der Erlösung überhaupt zusammenhängt. Christus ist der Erstling der Auferstehung, 1. Cor. 15, 20.; und nur in ihm, V. 22., werden Alle lebendig gemacht werden. Dem Princip nach sind wir schon durch ihn in das Leben versetzt, Ephes. 2, 5 f.; und dieses Leben wird sich noch dereinst in seiner Vollkraft offenbaren, vgl. §. 87.

5. In den beiden Beziehungen des Werkes Christi, in der Versöhnung und in der Geistesmittheilung, ist die alttestamentliche Oekonomie Gottes zu dem von ihr vorangedeuteten und vorangestrebten Ziel gelangt, und daher, sofern sie blos vorbereitende Oekonomie war, aufgehoben. Paulus hat das namentlich in Beziehung auf das Gesetz ex professo nachweisen müssen. Christus ist des Gesetzes Ende, Röm. 10, 4. Darin liegt zweierlei: a) derjenige Zustand der Menschen, für welchen das Gesetz bestimmt war, ist nun zum Ende gelangt mit Christo. Das ist nach dem Galaterbrief der Zustand, welchen Paulus mit dem der Unmündigen vergleicht, die für die Dauer ihrer Unmündigkeit, obgleich Kinder ihres Vaters, doch in den Schranken gehalten werden wie ein Knecht; sie bedürfen einer dem Zustand ihrer Unmündigkeit angemessenen Beschränkung und Leitung. So lange der Erbe unmündig ist, ist zwischen ihm und einem *δουλος* kein Unterschied, Gal. 4, 1., obgleich er das Anrecht hat, ein Herr von Allen zu seyn; vielmehr ist er unter einem *ἐπιτροπος* und *οἰκονομος* bis zu der vom Vater vorherbestimmten Zeit. Die geistigen *ἐπιτροποι* und *οἰκονομοι* sind vertreten durch das Gesetz und seine einzelnen Gebote, jedoch in ihrem Zusammenhang mit der *ἐπαγγελια*. Dieser Zustand der Unmündigkeit aber ist begründet in der Fleischlichkeit des Menschen, in dem sündlichen Hang, dem er unterworfen ist. So lange die *σαρξ* da ist in ihrer Herrschaft, ist der *νομος* in seinem Recht. Aber dieser *νομος*, dem der Mensch un-

terworfen ist, vermag ja die Sünde nicht aufzuheben, sondern er dient nur dazu, aus der σαρξ heraus die wirkliche Sünde zur vollen Entwicklung zu bringen, Röm. 7, 5. 7—25. Darum ist beides identisch: ὑπο νομον εἰναι und ὑφ' ἁμαρτιαν εἰναι. So lange man ὑπο νομον ist, muß man sündigen; die ἁμαρτια ist Herr über uns, Röm. 6, 14. 3, 9., aber sobald nun die Menschen im entgegengesetzten Zustand sich befinden, so ist weder der νομος noch die ἁμαρτια mehr herrschend. Dieses Verhältniß stellt Paulus bildlich dar mit Anspielung auf ein gesetzliches Beispiel vom Verhältniß der Frau zu ihrem Ehemann, Röm. 7, 1—3. Nur so lange der Mann lebt, ist die Frau gebunden an diesen Mann; nach seinem Tod kann sie einem Andern zufallen. Die Menschen aber haben durch den Tod Jesu Christi selbst den Tod durchgemacht. So sind sie jetzt als gestorben zu betrachten, und das Gesetz hat keine Macht mehr über sie; sie sind andere Subjekte geworden; sie sind in Bezug auf ihren bisherigen geistigen Zustand gestorben; das Gesetz hat keinen Anspruch mehr an sie, sie sind durch diesen geistigen Tod frei geworden von dem Gesetz, dem sie vorher verhaftet waren. Es ist nicht mehr der alte Mensch da, der durch das Gesetz so weit gekommen ist, daß die Sünde in ihm eben zu ihrer vollen Herrschaft gediehen ist, sondern es ist ein neues Wesen in ihm gewirkt durch den Geist. Also derjenige Zustand der Menschen, für welchen das Gesetz bestimmt war, hat ein Ende, es ist nicht mehr die herrschende σαρξ da, und nicht mehr der Fluch auf ihnen, Gal. 3, 13. — wie die ἁμαρτια nicht mehr Herr ist über sie, so auch das Gesetz nicht mehr, 2) es ist nun eine neue, höhere Oekonomie Gottes eingetreten, eine neue Macht über die Menschen, Christus. Gott hat seinen Sohn gesandt, um uns vom Gesetz loszukaufen und hat uns den Geist seines Sohnes gegeben, in welchem wir nun Abba rufen, Gal. 4, 4 ff., also im Vollbesitz der Kindschaft sind. Ist nun diese höhere Oekonomie eingetreten, so hat die niedere von selbst ihr Recht an uns verloren. Wenn der Geist eingetreten ist, so ist das Buchstabengesetz nicht mehr Autorität. Christus ist für uns gestorben, um hinfort als der Auferstandene der Herr zu seyn, dem wir hinfort Frucht bringen sollen; in dem Bild der Ehe ist er an die Stelle des Gesetzes getreten, er ist unser Eheherr, dem wir Menschen

in einer fruchtbaren Gemeinschaft angehören sollen als solche, die nun in einem neuen Wesen, das der Geist wirkt, dienen sollen, Röm. 7, 4—6. Christus hat in seinem Tod alle Schuldansprüche des Gesetzes an uns vernichtet, er hat den Schuldbrief mit sich an's Kreuz geheftet, Col. 2, 14., und sofern das Gesetz nur Voranbeutung war, nur Schatten des Zukünftigen, V. 17., ist es verschwunden, aber an die Stelle des Schattens ist das Wesen getreten in Christo. Das Gesetz der Gebote ist in seinen äußeren Satzungen aufgehoben durch den Tod Christi, eben damit das Gesetz, sofern es eine Scheidewand war zwischen Juden und Heiden, aufgelöst; und wie diese äußere Scheidewand, so ist die innere Feindschnft zwischen diesen beiden Theilen aufgehoben, Ephes. 2, 14—16. Es ist etwas Höheres an die Stelle getreten, das jetzt nicht mehr trennt, sondern verbindet, versöhnt: in dem für uns hingeopferten Leibe Christi sind wir mit Gott versöhnt und in dem uns mitgetheilten heiligen Geiste haben wir den Zugang zum Vater — beide Theile gleichmäßig. So ist Christus persönlich unser Friede geworden, V. 14.; die beiden Theile sind mit einander vereinigt, sofern beide auf gleiche Weise mit Gott versöhnt sind in Christo, V. 16. vgl. V. 19—22. So ist, indem Christus als das höhere Princip hereingetreten ist, die niederere Institution aufgehoben; durch ihn sind die Menschen in einen höheren Zustand erhoben, für welchen das Gesetz nicht mehr paßt, und dieß führt uns auf die subjektive Seite der durch Christum vermittelten δικαιοσυνη und ζωη.

b) Gerechtigkeit und Leben durch Jesum vermittelt.

§. 81.

Indem dieser Jesus Christus, der Gestorbene und Auferstandene, als ein zweiter höherer Urmensch, der Menschheit zum Heil gegeben ist, wird derselbe als δικαιοσυνη dem Menschen angeeignet durch den Glauben an Jesum Christum, den Gestorbenen und Auferstandenen, als durch ein Eintreten in seine Gemeinschaft, und zwar ohne Zuthun des Gesetzes, aber mittelst

der Berufung Gottes, als eines freien und auf ewigem Rathschlusse seiner Wahl beruhenden Aktes der göttlichen Gnade.

1. Das Heil, mit bestimmter Beziehung auf Jesum, den Vermittler desselben, ist als σωτηρια bezeichnet, Röm. 1, 16. 10, 10. 2. Cor. 7, 10. 1. Theſſ. 5, 9. Denselben Begriff finden wir modificirt im Sinne der Vollendung des Heiles, Röm. 13, 11. Phil. 1, 28. 2. Tim. 2, 10., vgl. 1. Petr. 1, 5. 9. 10. Dieses Heil ist nun vorzugsweise als Gerechtigkeit, δικαιοσυνη dargestellt, vgl. §. 73., welche von Christo, dem in der Menschheit erstandenen höheren Princip, dem in sie als Herr vom Himmel hereingekommenen Haupte, ihr verliehen wird, vgl. Ephes. 1, 22 f. Col. 1, 18., die δικαιοσυνη ist theils die Grundlage, theils das Wesen des Heiles, daher der das Wesen der σωτηρια näher bestimmende Begriff, Röm. 1, 17., vgl. 16., vgl. auch die Zusammenstellung beider Begriffe, Röm. 10, 10. Als Leben, ζωη erscheint das Heil, Röm. 5, 17. 18. vgl. 21. 6, 13. Im Römerbrief sind nach dessen Verlauf drei Seiten der Sache entwickelt, zuerst das Gerechtfertigtseyn, Röm. 3, 25 — 5. fin., dann das innerliche Leben der Gerechtfertigten mittelst der Gemeinschaft mit Christo, Röm. Kap. 6. u. 7., wo der Herr als κυριος an die Stelle des νομος in uns getreten ist mit seiner Kraft; und diese Gerechtigkeit ist es denn zuletzt, welche das Leben, die ζωη in sich hat, als ein beseligendes Leben in der Kindschaft Gottes und einst in seinem Erbe, Kap. 8. Ausführlicher noch hat Paulus die Momente des Erlösungsheiles, 1. Cor. 1, 30. zusammengestellt. Hier steht die Weisheit, σοφια, voran, weil es galt, besonders die korinthische Gemeinde über das Verhältniß des Evangeliums zur wahren Weisheit zu belehren. Hierauf folgen die Rechtfertigung und die Heiligung, und endlich die Erlösung, ἀπολυτρωσις, im engeren Sinne als die letzte vollendende Erlösung von der Welt.

2. Dieses Heil nun hat zwei Bedingungen seiner Verwirklichung; eine subjektive auf Seiten des Menschen, den Glauben, und eine objektive, die berufende göttliche Gnade.

a) Der Glaube als die subjektive Aneignung der Erlösung ist

uns schon bei Jakobus und Petrus begegnet. Aber Paulus stellt einen schärfer abgegrenzten und mehr vertieften Begriff von demselben auf. So hat er ihn namentlich im Römerbriefe im Gegensatze gegen die Gesetzeswerke aufgestellt, im dritten, vierten und fünften Kapitel, aber auch im Galaterbrief im zweiten und dritten, und sonst. Der Glaube hat zunächst die allgemeine Beziehung auf Christus oder auf das Evangelium, Röm. 1, 16. 17., (denn auch der Glaube Abrahams, sofern auch er rechtfertigt, hat nicht nur die Aehnlichkeit mit dem Christenglauben, daß er sich auf den lebendig machenden Gott bezieht, Röm. 4, 21. 23., sondern die Verheißung, die dem Abraham geworden, bezog sich selbst schon auf Christum, Gal. 3, 14—16., nur ἐπ' ἐλπιδα Röm. 4, 18.): er ist der subjektive Ursprung der δικαιοσυνη und bleibt das, worauf sich dieselbe fortwährend bezieht, vgl. Röm. 3, 22. Der paulinische Glaube ist nicht Ueberzeugungstreue, d. h. im Wollen und Handeln, welches der möglichbesten sittlichen Ueberzeugung eines Jeden beharrlich angemessen ist; πιϛις hat zwar hie und da die Bedeutung der Treue, Röm. 3, 3. 1. Tim. 1, 19.; aber in den allermeisten Stellen ist dieser Begriff nicht darin enthalten, sondern nur der der zuversichtlichen Ueberzeugung und des Vertrauens; selbst der Begriff der sittlichen Ueberzeugung liegt nur in einer Stelle, Röm. 14, 22. 23. Der Glaube hat sein Objekt an Christus, Röm. 3, 22., (denn Ἰησου Χριϛου ist nicht Subjekt in dieser Stelle; sondern Gegenstand der πιϛις, wie Gal. 2, 16. 20. 3, 22 u. s. f.); er ist aber auch nicht blos ein theoretisches Fürwahrhalten des Evangeliums oder Kennen Christi, sondern ein lebendiges innerliches Ergreifen desselben, so daß die geistige sittliche Persönlichkeit ihre centrale Richtung auf Christum nimmt und sich auf ihn allein stützt, (daher πιϛευειν εἰς, Röm. 10, 14. Gal. 2, 16. Phil. 1, 29. — und ἐπι, Röm. 4, 5, 24., und πιϛις ἐν Χριϛῳ, Gal. 3, 26. und oft). In Christo aber wird die göttliche Gnade ergriffen und festgehalten; es liegt also im Glauben neben dem Eintreten in die Gemeinschaft Christi, auch das Verzichten auf die eigene sittliche Zulänglichkeit, der Glaube bezieht sich daher insbesondere auf den versöhnenden Tod Christi, das ἱλαϛηριον Röm. 3, 25. Und so ist er denn auch der bestimmteste Gegensatz gegen die Gerechtigkeit durch ἐργα νομου, obwohl er die lebendige Quelle der

Liebe ist, die πιςις δι' ἀγαπης ἐνεργουμενή, Gal. 5, 6. vgl. Ephes. 2, 10.

b) Aber der Glaube, welcher Christum ergreift, beweist deßwegen doch kein Ausgehen des Heils vom Menschen, sondern er ist ein Ergreifen dessen, von welchem der Mensch zuerst ergriffen ist, Phil. 3, 12. 8., dessen, der in den Herzen selbst Wohnung macht, Ephes. 3, 17. Und dieß führt nun weiter zurück auf die Bedingung der freien göttlichen Berufung, das καλειν, 1. Cor. 1, 9. Röm. 9, 24. 2. Thessal. 2, 14. 1. Thessal. 4, 7. vgl. die Bezeichnung der Christen als κλητοι in den Eingängen der Briefe. Die Berufung, welche zum Glauben führt, erfolgt rein durch einen ewigen Wahlrathschluß Gottes, ἡ κατ' ἐκλογην προθεσις, Röm. 9, 11. Daher denn Menschen aller Art, auch in sittlicher Beziehung berufen sind. Die Berufung ist deßhalb rein Sache der göttlichen Erbarmung. So hat es Paulus am allerauffallendsten an seiner eigenen Person erfahren, 1. Tim. 1, 16. vgl. 15. Diese Erwählung ist das αἱρεισθαι, 2. Thessal. 2, 13., dessen Folge erst das καλειν ist. Denselben Begriff hat der Apostel in dem ἐξελεξατο, Ephes. 1, 4. ausgedrückt, auch in προγινωσκειν, voraus ersehen, Röm. 8, 29. vgl. 1. Petr. 1, 20., ebenso in προοριζειν vorausbestimmen, Röm. 8, 29. 30. Ephes. 1, 11. u. 5., was im Wesentlichen damit identisch ist, und nur den Rathschluß schon mehr auf die Modalität der Ausführung, die nähere Bestimmtheit des Gegenstandes bezieht, hernach in dem Begriffe dem προθεσις, Ephes. 1, 11. Röm. 8, 28. 9, 11., welches Alles nichts als eben diesen schlechthinigen göttlichen Rathschluß ausdrückt. Der Wille Gottes ist dabei ein ganz freier, Röm. 11, 7. vgl. 5, 9..11., eine reine ἐκλογη, welche sich von Anfang an nach Ephes. 1, 4. 5. auf Christum, oder auf die Heiligung durch den heiligen Geist, durch den Glauben an die Wahrheit des Evangeliums bezogen hat, Röm. 8, 20. 30. So spricht es der Apostel aus, Ephes. 1, 4. in den Worten: καθως ἐξελεξατο ἡμας ἐν αὐτῳ προ καταβολης κοσμου. Der Besitz der christlichen Segnungen beruht auf einem Rathschlusse der Erwählung, der als ein ewiger Akt Gottes, vermittelt durch Christus, und ausschlagend zur Verherrlichung der göttlichen Gnade, dargestellt wird. Und zwar wird gerade das zurückgeführt auf eine positive Causalität Gottes, einen ewigen Akt

seines Willens, daß eben diese Einzelnen unter so vielen Millionen Menschen zu dem Heil der Erlösung gelangt sind. Als ewiger Akt ist er bezeichnet durch den Beisatz προ καταβολης κοσμου. Am ausführlichsten aber hat sich der Apostel hierüber ausgesprochen, Röm. 9. vgl. 11, 5. 7. Der Apostel führt die Rechtfertigung auf das göttliche Wesen und die schon im Alten Testamente ausgesprochenen Principien der göttlichen Rathschlüsse zurück, indem er die Frage erörtert, warum gerade das alte Volk Gottes an den Segnungen des Evangeliums größtentheils nun nicht Theil nehme. Hiebei hat er denn das Zwiefache zu zeigen, daß die Vorrechte der Theokratie doch schlechthin auf der göttlichen unbedingten Gnade beruhen, und daß es die Schuld der Israeliten ist, wenn sie derselben verlustig geworden sind. Aus Beidem ergibt sich, daß seine Lehre und Auffassung des Evangeliums der alten Verheißung (λογος του θεου, Röm. 9, 6.) nicht widerspricht; woran sich dann noch der Blick auf eine positive künftige Erfüllung derselben anschließt. Und so zeigt nun der Apostel, wie schon die erste Erwählung in Abraham und Isaak eine schlechthin freie gewesen sey, welche die Kinder der Verheißung allein anging (womit Röm. 4. und Gal. 3. 6 ff. zu vergleichen), also eben die theokratische Verheißung unabhängig von Ansprüchen der Abstammung und des Verdienstes, nur Sache seiner freien Gnade, vermöge deren er sie ertheilte, wem er wollte, d. h. eben dem wahren Israel, V. 6. So sind auch die messianischen Segnungen nur denen ertheilt, welchen er sie geben wollte, dem wahren Israel, welches durch den Glauben dem Abraham ähnlich ist. Denn es liegt ganz in seinem freien Willen, V. 15., wen er begnadigen, d. h. unter welchen Bedingungen er seine Gnade verschenken will, V. 14. Bewährt sich doch dieselbe Unbedingtheit seines Willens auch an denen, welche seinem Willen widerstreben, und Gegenstand seines Gerichtes werden, V. 17. 18. Aber dieser absolute Wille Gottes ist nicht so zu verstehen, als ob derselbe einzelne Menschen unbedingt zum Bösen wie andere zum Guten bestimme. Diese Einwendung läßt sich der Apostel als Ausflucht eines hartnäckigen Juden machen. Sie wird zurückgewiesen, erst der Gesinnung nach, aus welcher sie entspringt, indem der darin liegenden Auflehnung die unbedingte Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer vorgehalten

wird, V. 20. 21., aber dann auch mit Gründen durch eine entgegengesetzte Darstellung der Sache, d. h. durch die Nachweisung, daß Gott in allen diesen Fällen nach seinen wesentlichen Eigenschaften handle, V. 22. 23. Da weder V. 23. der Nachsatz zu V. 22. seyn, noch V. 22. selbst in Vorder- und Nachsatz zerlegt werden kann, noch aber V. 22. ein Fragesatz für sich, so müssen wir eine Aposiopese annehmen und ergänzen: (wenn — dem so ist) — was wollt ihr sagen, was habt ihr zu entgegnen? vgl. Joh. 6, 62. Und hier ist nun das Wesentliche, daß das ganze Verfahren Gottes, welches angeklagt worden ist, vielmehr unter den Gesichtspunkt der Langmuth gestellt wird. Diese ist so sehr das Ueberwiegende dabei, daß sich eben unter ihr die Zornes- und Macht-Offenbarung verbirgt. Ja in die Absicht der letzteren selbst ist immer wieder eine Gnadenabsicht, V. 23. verschlungen, so daß bei der Langmuth überall diese doppelte Absicht erkannt werden kann. Wenn so der in V. 24. erwählte Heilsrathschluß wie grammatisch so auch sachlich sich dem den Verworfenen geltenden Rathschluß unterordnet, so ist dieß ganz im Zusammenhange der Stelle begründet, da es sich nicht um eine Gegeneinanderstellung beider Klassen, sondern nur um Rechtfertigung des göttlichen Verfahrens bei der Verhärtung handelt. Aber die Wendung hat ihn nun zurückgeführt auf sein näheres Thema, so daß er jetzt von dem Begriffe der von keinem Rechtsspruch abhängigen Freiheit der göttlichen Gnadenberufung aus, die Anwendung auf den gegenwärtigen Fall machen und zunächst abermals mit alttestamentlichen Stellen eben diese Fügung als göttlich vorgesehen belegen kann, daß Juden und Heiden zur Theilnahme am Heile Christi berufen waren, und ein Theil der Juden dabei ausgeschlossen blieb.

Die so Erwählten nun müssen nothwendig auch berufen werden, 2. Thessal. 2, 14. 15. Und erst indem die Berufung geschichtlich an sie ergeht, und sie dieselbe annehmen, werden sie daher des Geistes theilhaftig. Die Berufung selbst aber keineswegs blos ein äußerlicher Akt, sondern sie geschieht vornämlich durch das auf den Menschen wirkende Wort. In ihr tritt der göttliche Wille an den Menschen heran, um ihm das ganze Heil zuzuwenden; es hängt nur von ihm ab, ob er durch Glauben darauf eingeht. Der Berufene aber kann

widerstreben, Röm. 10, 19—21., wie dieß der Widerstand der Juden zeigt, Röm. 10, 3. 9, 30—33. Daher es denn auch σκευη ὀργης gibt, Röm. 9, 22., die aber nicht ursprünglich ausgeschlossen sind von der göttlichen Güte, sondern nur in Folge ihres Widerstrebens, während ihnen zur Annahme Raum gegeben war, wonach sie dann allerdings, nachdem sie dieselbe bis zuletzt versäumt und verschmäht haben, der göttlichen ὀργη anheimfallen, welche nach einem psychologischen Gesetze das in der sittlichen Weltordnung begründet ist, ihre Verhärtung vollendet, und sie so zu seinen Gerichtszwecken gebraucht. Daß nun aber diese Zurückführung der Gnade auf einen absoluten Rathschluß Gottes nicht auch die Annahme von einem Rathschlusse des Verderbens in sich schließt, ergibt sich theils daraus, daß es eben dieß ist, was der Apostel Röm. 9, 19. als Einwendung bekämpft, die man ihm machen konnte, theils daß er den Begriff der Verhärtung V. 22. mit dem der Langmuth in Verbindung setzt, wodurch deutlich auf den freien Willen zurückgewiesen ist, welchem eine Frist gegeben wird, vgl. auch V. 32. Wir haben hier denselben Begriff der Vollendung der Sünde durch Gottes Gericht, wie Röm. 1, 24. 26. 28. vgl. mit V. 18—20. 21 ff. 25. 32. und 2, 1., und Röm. 11, 7. 8. 10. vgl. mit V. 20. und 10, 16—21., und 2. Theff. 2, 11. vgl. mit V. 10. vgl. auch Joh. 12, 40., und 37—39. 47—49., und Matth. 13, 13—16. Eine höhere Vereinigung der hier zusammentreffenden Bestimmungen des allgemeinen göttlichen Gnadenrathschlusses der menschlichen Freiheit und des göttlichen Schlusses, der hinwiederum diese Menschen doch zu σκευη ὀργης macht, im dogmatischen Sinne gibt Paulus nicht; er stellt nur die Thatsachen neben einander auf. Aber so viel steht fest, daß von einem besonderen von vorneherein verwerfenden Rathschlusse bei Paulus keine Rede seyn kann. Denn es kann, abgesehen von dem Erwähnten, nicht stärker hervorgehoben werden, als es von ihm geschehen ist, daß wie die Schrift Alles unter die Sünde beschlossen habe, d. h. alle Menschen als Sünder bezeichne, so auch hinwiederum Gottes Erbarmen sich über Alle erstrecke, Röm. 11, 32. vgl. 5, 18.

3. Wie nun dieses Heil angeeignet wird und sich wirksam erzeigt, hierüber haben wir die Lehre des Paulus theils in Betreff des Einzelnen, theils der Gemeinde näher anzusehen, und zwar zunächst

wie es sich am Einzelnen als Rechtfertigung und als neues Leben, sodann als Seligkeit im letzteren beweist.

α) Das Heil des einzelnen Menschen.

αα) Die Rechtfertigung.

§. 82.

Mittelst dieses Glaubens wird der Mensch vor Gott **gerechtfertigt**, ohne Gesetzeswerke, und mit Aufhebung alles Grundes zum Selbstruhm, indem ihm sein Glaube zur **Gerechtigkeit** angerechnet, **Friede** mit Gott und **Hoffnung** ewiger Herrlichkeit geschenkt wird.

1. Das erste Moment der subjektiven Erlösung ist nach Paulus die **Rechtfertigung**, *ἡ δικαιωσις ἡμων*, Röm. 4, 25. vgl. 5, 18. 3, 30., das, daß Gott den Glaubenden rechtfertigt, *δικαιουν*, Röm. 3, 26. 8, 30. 33.; daß der Glaubende gerechtfertigt wird, *δικαιουσθαι*, Röm. 3, 24. 28. 5, 1. Gal. 2, 16. 17. Tit. 3, 7., und die *δικαιοσυνη θεου* als Geschenk von Gott empfängt, Röm. 5, 17. vergl. 10, 3. 4. 9, 30.

Es frägt sich nun die Bedeutung dieses Sprachgebrauches. Der Begriff der *δικαιοσυνη* selbst mußte schon früher erörtert werden. Hier handelt es sich nur darum, was unter *δικαιουν* zu verstehen ist.

Δικαιουν überhaupt heißt: recht machen, als recht anerkennen, behandeln, erklären. Im **klassischen Sprachgebrauch** hat es zwei Grundbedeutungen: 1) **das Rechte thun**, in dem Sinne: Jemandem sein Recht anthun, *δικαιουν τινα* als Gegensatz von *ἀδικειν τινα*; wie *κακουν τινα*, einem *κακον*, Böses zufügen, so *δικαιουν*: einem das Rechte, *δικαιον* zufügen, als Sache des *δικαιοπραγων*; daher dann *δικαιουσθαι*: sein Recht erhalten, im Gegensatze von *ἀδικεισθαι*. Vgl. Aristotel. Eth. Nicom. 5, 9. 11. Wie es nun vom Richter überhaupt gesagt wird, sofern er Recht spricht, Jedem sein Recht zutheilt, so kann es daher speziell nach dem doppelten Erfolge des Richtens eine doppelte Bedeutung haben, nämlich Einen verurtheilen und

strafen, wie oft bei den Classikern, oder Einem Recht schaffen im günstigen Sinne, nämlich Einen lossprechen von der Anklage oder ihm die rechtlichen Ansprüche, die er hat, zuerkennen und zutheilen. 2) aber heißt es dann: Etwas für recht halten, erklären; billigen und daher wünschen, wie ἀξιουν.

Der biblische Sprachgebrauch nun hat sich durch Verbindung des klassischen mit dem hebräischen von הצדיק gebildet.

Hiernach hat es im Alten Testament die Bedeutung Recht sprechen, Recht schaffen (vom Richter), bei den LXX. (für הצדיק), 2. Sam. 15, 4. Ps. 82, 3. Jes. 1, 17.; besonders in dem guten Sinne, daß der guten Sache ihr Recht geschieht. Dann heißt es überhaupt: gerecht machen, gut machen. So in wenigen alttestamentlichen Stellen, wie Ps. 73, 13.: ἐδικαιωσα την καρδιαν μου; dann im Passiv: Sir. 18, 22.: μη μεινῃς ἑως θανατου δικαιωθηναι (doch hier nicht einmal sicher). Dagegen kommt δικαιουν im Alten Testamente nie vor in der Bedeutung: einen Menschen zur Rechtschaffenheit leiten, bessern, gerecht machen; nur das hebr. הצדיק scheint Einmal, Dan. 12, 3. in diesem Sinne gebraucht zu seyn. Dagegen hat δικαιουν nun sehr häufig die Bedeutung: für gerecht halten, als gerecht anerkennen, behandeln, erklären. So wird es insbesondere von der richterlichen Funktion des Lossprechens, schuldlos Erklärens und straflos Machens gebraucht, Exod. 23, 7.: οὐ δικαιωσεις τον ἀσεβη ἑνεκεν δωρων, vgl. Joh. 5, 23.; ferner Deuteròn. 25, 1.: δικαιωσωσι τον δικαιον και καταγνωσι του ἀσεβους, 1. Kön. 8, 32.: von Gott als Richter; daher auch οὐ δικαιουσθαι, Sir. 23, 4. vgl. 9, 12.: nicht straflos bleiben (das Gegentheil ist hebr.: הרשיע). Aber auch im Sinne des täglichen Lebens hat es diese Bedeutung, und zwar zunächst entschuldigen, rechtfertigen, theils mit Worten: Sir. 15, 26. vgl. 27., im Gegensatze von ἐπιτιμαν; theils mit der That, Jerem. 2, 11.: ἐδικαιωσε την ψυχην ἑαυτου = er hat sich als gerecht erwiesen, dargestellt, und also gerechtfertigt, Ezech. 16, 51. 52.; daher denn δικαιουσθαι = sich selbst für gerecht halten und ausgeben. Denn δικαιουν in diesem Sinne entspricht der andere Ausdruck, welchen die LXX für צדק כפשר setzen: Hiob 32, 2.: ἀπεφηνεν ἑαυτον δικαιον ꝛc., vgl. V. 1.: (er war es nach seinem eigenen Dafürhalten). Hieran

schließt sich dann aber auch auf diesem weiteren Gebiete die Bedeutung: als gerecht anerkennen, besonders im Passivum, als gerecht anerkannt werden, erscheinen (abgesehen vom Richter), Sir. 18, 1., *κυριος μονος δικαιωθησεται*; Hiob 33, 32.; dann auch: sich als gerecht darstellen, faktisch erweisen, Sir. 34, 5.

Der Sprachgebrauch des Neuen Testamentes nun schließt sich durchaus an die zweite Hauptbedeutung an. Wir finden *δικαιουν* so gebraucht, daß das Objekt Gott ist, der als gerecht anerkannt wird, Röm. 3, 4. (aus Ps. 51, 6.) Luk. 7, 29. (*ἐδικαιωσαν τον θεον βαπτισθεντες*), V. 35. (*ἐδικαιωθη ἡ σοφια.ἀπο των τεκνων* 2c.) vgl. Matth. 11, 19. Ferner kommt es vor von Christus, der gerechtfertigt ist im Geist, 1. Tim. 3, 16. In diesen beiden Fällen ist das Objekt an und für sich gerecht und es wird nur gesagt, daß es auch als gerecht anerkannt werde. Aber nun kommt es weiter auch vom Menschen vor: so in den Evangelien, sofern der Mensch überhaupt als gerecht anerkannt und behandelt wird, Matth. 12, 37., im Gegensatze von *καταδικασθηναι* (verurtheilt werden); sofern er sich selbst für gerecht erklärt, als gerecht darstellt, Luk. 10, 29. 16, 15. (*ἐναντιον των ἀνθρωπων*), vgl. 1. Cor. 4, 4.; oder aber sofern Gott ihn, den Sünder, für gerecht anerkennt und behandelt, Luk. 18, 14. (*δεδικαιωμενος*, vgl. *ὑψωθησεται*, V. 14., und: *ἱλασθητι τῳ ἁμαρτωλῳ*, V. 13. Unter den Aposteln finden wir den Ausdruck, außer Apokal. 22, 4.: nur bei Paulus und Jakobus, bei letzterem: 2, 21. 24. 25. vgl. 23. Bei Paulus: Apostelg. 15, 39. vgl. 38. 1. Cor. 4, 4. 6, 11. Tit. 3, 7., hauptsächlich aber in dem Lehrzusammenhang der Briefe an die Römer und an die Galater; so Gal. 2, 16. 17. 3, 8. 11. 24. 5, 4., im Römerbriefe, theils in dem ersten negativen Abschnitte, 2, 13. 3, 20., theils im positiven Abschnitte, 3, 24. 26. 28. 30. 4, 2. vgl. 3—9. 22. 25. 5, 1. 9. vgl. 10. 11. 5, 16—21., in den späteren Kapiteln, 6, 7. 8, 30., wo auf die Rechtfertigung zurückgeblickt wird. Das Hauptwort ist *δικαιωσις*, 4, 25. 5, 18. Bei Paulus und bei Jakobus ist deutlich, daß *δικαιουν* überall ist = als gerecht ansehen, erklären und danach behandeln; und zwar nach dem Maßstabe des Gesetzes, wo das Verbum verneint wird, 3, 20. vgl. 2, 13., oder nach der Regel der erlösenden Gnade.

Das letztere ist der Fall in den Stellen des Galaterbriefes und in dem positiven Theile des Römerbriefes; es ist hier sichtbar die Rede von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott; davon, daß der Mensch, ohne nach dem Maßstabe des Gesetzes gerecht zu seyn, doch von Gott als gerecht angesehen und behandelt werde.

Die Grundbedeutung des *δικαιουν* ist also in allen diesen Stellen die forensische und judikative. In den Stellen der ersten Klasse d. h. auf dem gesetzlichen Standpunkte sehen wir dieß 2, 13., *δικαιωθησονται* steht parallel dem *δικαιοι παρα τῳ θεῳ* (nach dem Urtheile Gottes) im Gegensatze von *κριθησονται* und *ἀπολουνται*, V. 12.; ferner 3, 20., wo *οὐ δικαιωθησεται πασα σαρξ* parallel ist dem *ὑποδικος τῳ θεῳ*, V. 19. In den Stellen der zweiten Klasse ist dieser Sinn unverkennbar deutlich, theils durch die Gegensätze, theils durch positive Erklärungen, durch welche sie näher bestimmt wird. Was die letzteren betrifft, so ist unläugbar, daß der Sünder, der dem göttlichen Mißfallen und Gerichte verfallen ist, als das Subjekt bezeichnet wird, an welchem das *δικαιουσθαι* geschieht, so Röm. 3, 24. vgl. V. 23. 19. 20. 9., sodann 4, 5. (*ἀσεβης*); daher dieses Subjekt auch nur geschenksweise (*δωρεαν*) *δικαιουται*, 3, 24. 5, 17., aus dem Glauben, nicht aus Werken, 3, 26. 30. 38.; aus Gnaden, 3, 24., nicht aus Verdienst, 4, 4., mittelst der Erlösung Christi als des Versöhners, 3, 24. 25. Ferner ist unläugbar, daß *δικαιουν* von Paulus erklärt wird, als Zurechnung der Gerechtigkeit, *λογιζεσθαι δικαιοσυνην*, 4, 6. vgl. 5. 22., nämlich einem Subjekte das an sich nicht *δικαιος* ist, 4, 5., und zwar schließt diese Zurechnung die Vergebung der Sünden in sich, 4, 6—9. vgl. Apostelg. 13, 39. 38., der Mensch hat dadurch Frieden mit Gott, Röm. 5, 1.; er steht in einem friedlichen ausgeglichenen Verhältnisse zu ihm, ist nicht mehr sein Feind, sondern versöhnt, 5, 9. vgl. 10, 11. Der Gegensatz von *δικαιουν* ist daher *ἐγκαλειν*, beschuldigen, vom Gerichte, 8, 33. Der Gegensatz von *δικαιωσις* ist *κατακριμα*, 5, 18. Wer nicht *δικαιουται*, ist straffällig und unter dem Fluche *καταρα*, Gal. 3, 11. vgl. 10. 13. Nach diesem Allem kann über den forensischen Charakter des *δικαιουν* bei Paulus kein Zweifel seyn.

Die entgegengesetzte Erklärung, welche *δικαιουν* als gerecht machen

verstehen will, ist theils von rationalistischer Seite aufgestellt worden, wo dann die πιςις als Ueberzeugungstreue gefaßt wurde, theils von supranaturalistischer, insbesondere katholischer, wobei Rechtfertigung mit der Heiligung vermischt und nicht an den Glauben, sondern an die Liebe und die guten Werke geknüpft wird, und die erstere an die Werke gebunden wird; ferner in eigenthümlicher Modifikation in der osiandristischen Lehre, wo neben dem Gerechtsprechen noch die wesentliche Einwohnung Christi durch den Glauben als zweites Moment darunter befaßt wird. Hiegegen ist nicht nur die Bedeutung des Wortes selbst, sondern auch der Context durchaus. Insbesondere setzt sich auch die osiandristische Auffassung, soferne sie die Sündenvergebung vom Begriffe der Rechtfertigung ausschließen und für die letztere blos voraussetzen will, in entschiedensten Widerspruch mit der paulinischen Darstellung.

2. Ist es nun hienach Gott, welcher den Sünder für gerecht erklärt, und als gerecht behandelt, so besteht die Rechtfertigung näher darin: a) daß dem Sünder die Sünde nicht zu Schuld und Strafe angerechnet wird, Röm. 4, 5—8. Gal. 3, 11. 18, 13. Apostelg. 13, 39. 38. Röm. 4, 7., wie denn dieß auch aus dem Gegensatze der Rechtfertigung *ἐγκαλειν* und *κατακριμα*, Röm. 8, 33. 5, 18. und dem *μη λογιζομενος τα παραπτωματα*, 2. Cor. 5, 19. hervorgeht. b) daß dann vielmehr positiv dem Sünder der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wird, Röm. 4, 5. Phil. 3, 9. — Durch beide Momente ist der Friede *ἡ ειρηνη προς τον θεον*, Röm. 5, 1. bedingt, es ist dadurch das Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott ausgeglichen, so daß dieser den Zugang zu jenem hat, Röm. 5, 2. Er ist darin mit ihm versöhnt, Röm. 5, 10. 11. 2. Cor. 5, 20., oder vielmehr: das objektive Werk der Versöhnung geht durch den Glauben in das Bewußtseyn des Menschen ein, und er hat nun die Gewißheit der göttlichen Liebe zu ihm. Diese Liebe hat sich Röm. 5, 5. in sein Herz ergossen. Die Feindschaft ist hinweg, er weiß sich als *τεκνον θεου*, Röm. 8, 14—17. Gal. 4, 6. 7. Darin hat er das *καυχασθαι ἐν ταις θλιψεσιν*, Röm. 5, 3. Hat er doch auch eine untrügliche Hoffnung, Röm. 5, 5., die *ἐλπις της δοξης του θεου*, Röm. 8, 24. So ist die Rechtfertigung nichts Anderes als die subjektiv gewordene, in das Bewußtseyn angeeignete Versöhnung.

3. Sofern die Rechtfertigung allein auf dem göttlichen Gnadenwort beruht, dessen wir im Glauben gewiß werden, schließt sie die Gesetzeswerke und eben damit allen Grund zum Selbstruhm aus. Der Glaube ist an sich selbst schon Verzichten auf das eigene sittliche Verdienst, er ist die κατα θεον λυπη, 2. Cor. 7, 10; ihm muß also alles καυχασθαι ferne seyn; es ist aber auch schlechthin abgeschnitten durch die Ausschließung aller Gesetzeswerke, Röm. 3, 27. 28. vgl. Röm. 2, 14. 15. Die ἐργα νομου sind Werke, welche dem Gesetze angemessen sind, zunächst dem alttestamentlichen, aber eben damit dem Sittengesetze überhaupt, also nicht blos Werke des Ceremonialgesetzes, wie es die Katholiken und der ältere und neuere Rationalismus fassen wollten; (am wenigsten kann man ἐξ ἐργων νομου zurückführen auf den Nominativ: νομος ἐργων, wo bei dem Apostel nie die natürliche Wortstellung vorkäme, vgl. Gal. 2, 16. 3, 2. 5, 10., und in welchem Falle der Gegensatz ἐκ νομου πιςεως seyn müßte, während er in Wirklichkeit ἐκ πιςεως, δια πιςεως ist, Röm. 3, 23. Gal. 2, 16. 3, 9. vgl. 10., so wie auch statt ἐργων νομου wohl ἐργων allein steht, Röm. 4, 2. 6.). Nicht nur zeigt eben das zweite Kapitel des Römerbriefes, daß es sich von dem allgemeinen Sittlichen handelt, und ἐργα νομου wechseln ohne Veränderung des Sinnes mit dem Begriff ἐργα überhaupt, vgl. Ephes. 2, 8. Röm. 4, 2. Tit. 3, 5. 2. Tim. 1, 9., sondern es geht auch sein Sinn hiebei überall dahin: wenn nur die Menschen wirklich die ἐργα νομου hätten, also: daß sie dieselben haben sollten. Die ποιηται του νομου erklärt er ausdrücklich Röm. 2, 15. als vor Gott gerecht; die Herzensbeschneidung hätte einen Werth vor Gott, Röm. 2, 28. 29.; auch der Heide, der Gutes thut, Vs. 26. 17. vgl. 14., würde vor Gott bestehen, V. 10.; ihrer beider Sünde ist eben die Uebertretung des Gesetzes, 2, 12. 13. 21—24. vgl. 26. 27.; dasselbe erhellt auch aus 4, 4. Und wenn es heißt, das Gesetz mache uns nicht gerecht, Gal. 3, 11, 21. Röm. 3, 21., so ist hiemit nur die Thatsache ausgesprochen. Das Gesetz aber, dessen Erfüllung an sich gerecht machen würde, ist das sittliche Gesetz, nicht ein bloßes Ceremonialgesetz. Und eben diese Betrachtung nun gibt auch den Ausschlag gegen die Auslegung, welche den Gedanken verwischt, indem sie unter den Gesetzeswerken Thaten der bloßen Legalität im Gegensatze

des moralischen Sinnes verstehen will. Der Gegensatz der ἐργα ist nicht die Moralität, sondern die Gnade, χαρις, welche dem Verdienst (κατα ὀφειλημα, Röm. 4, 4.) entgegensteht. Jedenfalls lag es dem Apostel Paulus ganz ferne anzunehmen, das Gesetz als solches, sofern es durch sinnliche Motive und von außen wirke, erzeuge bloße Legalität; vielmehr ist aus Röm. 2, 12 ff. und V. 29. gerade das Gegentheil ersichtlich, was auch ganz mit der Erklärung Röm. 7, 14. stimmt. Das Unvermögen des Gesetzes liegt in der sündigen Natur, der σαρξ des Menschen. Und dieß geht so weit, daß das moralische Gesetz sogar als innerlich empfundenes und gewolltes nach Röm. 7. nicht rechtfertigen kann, deßwegen weil es sammt dem ihm beipflichtenden Willen nicht die Kraft der Erfüllung hat. In dem weiten und allgemeinen Sinne, welcher sich hienach ergibt, also sind die ἐργα νομου zu fassen als unzulänglich für die Rechtfertigung des Menschen, Gal. 3, 21. Röm. 2, 5—10. Dabei sind für den Juden allerdings die Werke des Statutargesetzes in das Gesetz Gottes und in die sittliche Verbindlichkeit desselben untrennbar eingeschlossen, daher denn die Unfähigkeit der ἐργα und die der περιτομη zusammenfällt. Und die letztere mußte oft hervorgehoben werden, je mehr allerdings im Verfalle der Sittlichkeit die Juden doch um der äußeren Zeichen willen, Röm. 3, 1. 29. 30., Anspruch auf Gerechtigkeit zu haben glaubten, und sich überhaupt hieran der Gegensatz des Standpunktes entwickelte. Der Glaube beginnt mit der Erkenntniß der Unzulänglichkeit des Gesetzes und ergreift die freisprechende Gnade.

ββ) **Das neue Leben der Gerechtigkeit.**

§. 83.

In diesem Glauben hat der Mensch ein neues Leben der Gerechtigkeit, indem er, in der Gemeinschaft mit Christo der Sünde abgestorben, ein neues Leben in Christo lebt, frei von der Herrschaft des Gesetzes, im neuen Wesen des Geistes; ein Leben, das als ein neuer Mensch in Glauben, Liebe, Hoffnung sich entfaltet, in der Heiligung fort-

schreitet, jede Tugend und Löblichkeit zu verwirklichen treibt, und mittelst steter Erneuerung sich immer mehr verklärt.

1. Das neue Leben ist an den Glauben mit Nothwendigkeit gebunden, wie die Rechtfertigung selbst. Der Glaube ist nicht die hinreichende Mittel-Ursache der Rechtfertigung. Dieß ist nur die objektive göttliche Erlösung, *ἀπολυτρωσις*, die Gnade Gottes und die Versöhnung, welche durch dieselbe gestiftet ist, Röm. 3, 24. 25., und deren Frucht der Glaube sich aneignet. Sie ist geschenksweise erfolgt; nur würde dieses durch die Gnade Gottes und die in Christo geschehene Vermittlung dargebotene Geschenk ohne die Empfänglichkeit des Glaubens nicht unser Eigenthum werden. Ja der Glaube selbst stellt sich nach Röm. 5. als eine göttliche That dar; wir könnten nicht das Vollgefühl des Glaubens haben ohne den Geist Gottes, vgl. 2. Cor. 5, 14. Eben damit hängt nun zusammen, daß bei Paulus der Glaube selbst noch eine andere Beziehung hat, als die auf die Rechtfertigung, daß er zugleich Anfang des neuen Lebens ist, und zwar eben nach diesen zwei Seiten, sofern er einestheils das erste Moment einer göttlichen Thätigkeit ist, welche sich in einer Reihe fortsetzt, und sofern er andererseits selbst subjektiv ein sich in einem menschlichen Leben entfaltendes Princip ist. Das erstere ist, wie bemerkt, in Röm. 5, 2. 5. enthalten, sowie in Röm. 8, 29. Vermöge der Rechtfertigung im Glauben sind wir eingetreten in den wirklichen Besitz der göttlichen Gnade, mit welchem die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit verbunden ist. Der heilige Geist ist durch diese frohe Gewißheit des Gerechtfertigtseyns schon in unsere Herzen ausgegossen, es ist damit der wesentliche Schritt geschehen zu Erfüllung aller der Momente, welche nach Röm. 8, 29. 30. eine kontinuirliche, innerlich in sich zusammenhängende Reihe bilden. Durch den Glauben wohnt nunmehr Christus in unserer *καρδια* als aktives göttliches Princip, Ephes. 3, 17., und gewinnt darin eine Lebensgestalt, Gal. 4, 19. Und so wird denn auch die *δικαιοσυνη θεου*, welche zunächst die Anwendung eines göttlichen Aktes auf uns ist, zu einem persönlichen Besitze und einer Eigenschaft des Subjektes, zu einem Zustande desselben, welcher zwar zunächst nicht mehr als das Gerechtfertigtseyn in sich schließt, aber doch eben dadurch zugleich zur göttlich

bewirkten Lossagung von der Sünde nach allen Beziehungen, und zur Herrschaft des göttlichen Princips, mit welchem wir in Gemeinschaft getreten sind, führt. Wie die δικαιοσυνη diesen subjektiven Charakter annimmt, zeigt der Gedankenfortschritt des Römerbriefs gegen das Ende des 5. Kapitels, so wie dann hernach mit dem Anfange des 6. Kapitels die Anwendung hievon auf das wirkliche Leben gemacht wird. Und eben darum entwickelt sich nun auch, subjektiv betrachtet, aus dem Glauben unter Voraussetzung der göttlichen Rechtfertigung die ganze, den Christen bestimmende Lebensbeschaffenheit; der Glaube ist das Princip der Liebe, Gal. 5, 6., die nur ein Reflex der ihm in der Rechtfertigung gewiß gewordenen göttlichen Liebe in ihm selber ist, und eben daher auch der Gesetzeserfüllung, V. 14. (vgl. Röm. 13, 10.). So wird er auch von dieser Seite zur Wurzel der wirklichen Gerechtigkeit, eines neuen Lebens derselben. Diese neue Gerechtigkeit nun aber entwickelt Paulus eben deßwegen näher von einem das objektive und subjektive Moment kombinirenden Standpunkte aus, d. h. als das Leben in der Gemeinschaft mit Christo, wie sie im Glauben wurzelt.

2. Der Zusammenhang dieses neuen Standes wird sowohl im Galaterbriefe, als im Römerbriefe entwickelt. Durch den Glauben ist Christus selbst — dieß ist der Ausgangspunkt — das Princip, welches in den Glaubigen lebt, und setzt eine organische Lebenseinheit in ihnen wie in ihrem wechselseitigen Verhältnisse zu einander. Wie der Glaube Bedingung der Rechtfertigung ist, so setzt er auch diese Lebensgemeinschaft mit Christo. Er ist, namentlich als der mit der Taufe verbundene Glaube, eine Aneignung Christi, vgl. Gal. 2, 16—21. 3, 26. 27. Phil. 3, 12. Röm. 6, 1—11. Im letztgenannten Kapitel des Römerbriefes geht Paulus, wie bemerkt, sichtlich vom Gebiete der Rechtfertigung auf das des neuen Lebens in Christo über. Die Gnade herrscht nun δια δικαιοσυνης, wie früher die Sünde, und diese herrschende Gnade ist nicht mehr blos das Gerechtfertigtseyn, sondern das Gerechtseyn, indem wir durch sie und die nun gesetzte Einheit mit Christo ebenso der Sünde abgestorben sind, wie Christus um der Sünde willen gestorben ist, Röm. 6, 4 ff. Der sprichwörtliche Satz, daß Sünde und Sündenschuld mit dem Tode aufhören, Röm. 6, 7., ist auf den uneigentlichen Tod, den Tod des alten Menschen angewendet;

der in der Glaubensgemeinschaft mit Christo erfolgt. Es geschieht darin nicht nur Etwas an uns, was dem Tode Christi, durch den die Sünde überwunden wurde, ähnlich ist, sondern was mit diesem seinem Tode insbesondere im Causalzusammenhange steht; das *ἀποθανειν*, Röm. 6, 8., ist nicht ein Akt oder Vorsatz des menschlichen Willens, sondern ein Vorgang, der durch die objektive Wirkung des Todes Christi vermittelt und in der Gemeinschaft des Glaubens auf das Subjekt übertragen ist, es ist die Rechtfertigung von der Sünde zugleich als Befreiung von ihrer Macht, vgl. Col. 2, 11. 12. Die große am Menschen vorgegangene Veränderung ist die *περιτομη Χριϛου*, ein geistiger, der Beschneidung in höherem Sinne ähnlicher Vorgang, durch Christum gewirkt, welcher zunächst in der *ἀπεκδυσις του σωματος της σαρκος*, der geistigen Lossagung vom Sündenleibe, d. h. vom Fleische besteht, aber auch dann zu einem der Auferstehung Christi ähnlichen, und durch sie bedingten neuen Leben führt; vermittelt aber ist diese Veränderung eben durch den Glauben, einen Glauben, den Gott als Lebensprincip ebenso bewirkt, wie er Jesum auferweckt hat. Also in demselben Zusammenhange, in welchem der Tod Christi zum Tode unseres alten Menschen steht, steht dann auch seine Auferstehung zu einem neuen Leben in uns, Röm. 6, 9. Col. 2, 13. vgl. 3, 3. Ephes. 2, 5. Nun aber herrscht die Gnade Gottes, und dieß ist so viel als: Christus herrscht. *Χαρις* und *Χριϛος* sind nun an die Stelle von *ἁμαρτια* und *θανατος* getreten, Röm. 5, 21. 6, 9 ff. 14. Und zwar bethätigt sich diese seine Herrschaft darin, daß er das Princip unseres persönlichen Lebens geworden ist, Gal. 2, 20. 2. Cor. 5, 15. Wie also Christus nicht nur der Sünde in seiner Person bis zum Tode widerstanden, sondern auch den Tod zur Versöhnung und Erlösung von der Sünde erlitten hat, so ist es nun dasselbe Princip, welches auch in uns das Fleisch kreuzigt, Gal. 5, 24., und der Sünde bis zum Tode widersteht, Ephes. 6, 13., einen Gehorsam bis zum Tode bewirkt, Röm. 14, 4. 8. Phil. 1, 21., so daß wir nun Gott leben in Christo Jesu, wie Christus als der Wiederauferstandene lebt, Röm. 6, 10. 11. vgl. 7, 3. 4. 6.

3. Vermöge dieses neuen Lebens in Christo ist es nun geschehen, daß wir

a) frei vom Gesetze sind. Und zwar hat dessen Herrschaft eben deßwegen aufgehört, weil der Zustand der Menschen, für welchen das Gesetz bestimmt war, aufgehört hat, Gal. 4, 1—7. Röm. 7, 1—3. wo der Faden von 6, 14. wieder aufgenommen wird, vgl. auch Gal. 2, 19. Daher die beiden Vergleichungen des Gesetzes mit blos temporären Zuständen, dort mit dem der Unmündigkeit und Vormundschaft, hier mit der durch den Tod auflösbaren Ehe, und sonach mit der relativen Gebundenheit in derselben. Aber die Freiheit von der Herrschaft des Gesetzes hat weiter ihren Grund darin, daß eben jetzt wirklich eine höhere Oekonomie anstatt seiner Macht über die Menschen eingetreten ist, Gal. 4, 4. 5. Sie sind eines Anderen Eigenthum geworden, sie haben in dem *πνευμα* ein neues Lebenselement erhalten, Gal. 4, 6. Röm. 8, 16., welches dem *γραμμα* entgegengesetzt ist, 2. Cor. 3, 6. Röm. 7, 6., das Element einer neuen Freiheit, Gal. 5, 1. 2. Der Mensch ist darin eine *καινη κτισις* geworden, Gal. 6, 15. vgl. 5, 6.; er ist der *καινος* oder *νεος ἀνθρωπος*, Ephes. 4, 24. Col. 3, 10. vgl. 9.

b) Dieser so vom Gesetze zum Geistesleben durchgedrungene Mensch dient nun wirklich mit allen seinen Kräften der Gerechtigkeit, Röm. 7, 6. 6, 12—14., er wandelt im Geiste, Röm. 8, 4. vgl. 9. Denn der neue Mensch ist in der Gerechtigkeit, sie ist sein Zustand, er ist *κτισθεις ἐν δικαιοσυνῃ και ὁσιοτητι της ἀληθειας*, Ephes. 4, 24., sie ist eine wirkliche Kraft des Lebens in ihm geworden, als das Gesetz des Geistes, Röm. 8, 2., der Freiheit, 2. Cor. 3, 17., und der Kindschaft, Gal. 4, 4—7. Röm. 8, 15 f. Die neue Freiheit ist zugleich innerliche sittliche Gebundenheit, Röm. 6, 18 ff., wie auch die neue Geburt zur völligen Erkenntniß führt, Col. 3, 10. ꝛc. Und so entfaltet sich ein Leben, welches sich in Glaube, Liebe, Hoffnung wirksam zeigt, 1. Cor. 13, 13. 1. Thessal. 1, 3. Im Glauben ist der Christ ganz Gott und Christo hingegeben, in der Hoffnung geht er der Vollendung dieses Lebens entgegen, in der Liebe bethätigt er es selbstständig als eine wirksame Kraft, weßhalb sie auch das Größte unter diesen dreien heißt, eben um der mächtigsten Offenbarung willen, welche das Leben in ihr gefunden hat. In ihr ist das Gesetz erfüllt. Das Leben verbreitet sich aber, weil es das Leben eines neuen Menschen ist,

über die Totalität seines Daseyns. Zu dem Wesen des neuen Menschen gehört ein ganzer Organismus von Tugenden, Col. 3, 12. Ephes. 4, 24 ff. Gal. 5, 22.; er strebt alles Löbliche und Liebliche an, Phil. 4, 8. 9.; er wird allen menschlichen Lebensverhältnissen im Geiste Jesu gerecht, Ephes. 5, 22 ff. Col. 4, 18 ff. 1. Cor. 7. Röm. 13, 1 ff. 1. Tim. 3, 1 ff. 5, 1 ff. ꝛc., Alles was er thut geschieht im Namen Jesu, Col. 3, 17. Die ganze Gestalt seines Daseyns verwandelt er durch Erneuerung seines Sinnes in die Aehnlichkeit nicht des weltlichen Zeitgeistes, sondern des vollkommenen Gotteswillens; er weiht seinen Leib zum Tempel Gottes und zum wohlgefälligen Opfer für ihn, 1. Cor. 6, 19. 20. Röm. 12, 1. Der Apostel Paulus ist es vornämlich, der von den großen Grundsätzen des Christenthums die Anwendung auf das ganze Leben gemacht und Fingerzeige für alle Gebiete der christlichen Sitte hinterlassen hat.

c) In dieser Heiligung schreitet er unablässig fort, denn die σαρξ ist wohl überwunden, aber nicht vernichtet, also die Sünde immer noch wirksam, so daß das neue Leben nie schlechthin vollendet ist, sondern einer beständigen Ueberwachung, Läuterung und Vervollkommnung bedarf, vgl. Gal. 5, 17. Röm. 8, 12. Eben nur durch solche fortwährende Reinigung wird es immer mehr vollendet, 2. Cor. 7, 1., in einer fortwährenden Erneuerung, 2. Cor. 4, 16., welche eine stetige Verklärung ist, 2. Cor. 3, 18. Ihre Kraft aber ist der Friede, welcher ihr von dem Gotte des Friedens kommt, 1. Theß. 5, 23., demselben, der das Zeugniß der Kindschaft durch seinen Geist gegeben, und so mit der Rechtfertigung zugleich dieses neue Leben gesetzt hat, Gal. 4, 6. Röm. 8, 15. 16. — Der Name der Wiedergeburt kommt nur Einmal bei Paulus, Tit. 3, 5., vor. Die Sache selbst aber ist auf das Bestimmteste ausgesprochen in dem mehrerwähnten Bilde, daß wir mit Christo gestorben und wieder auferstanden seyen, also einen neuen Lebensanfang gewonnen haben.

γγ) Die Seligkeit in Christo.

§. 84.

Wo die Gerechtigkeit in dem doppelten Sinne des Gerechtfertigtseyns und des Gerechtseyns wirklich ist, das ist das Leben (die ζωη), welches schon in der Zeit beginnend im Frieden Gottes und Bewußtseyn der göttlichen Kindschaft, sich in der Ewigkeit vollendet als die Theilnahme an der vollen Herrlichkeit Christi, in welcher er sich als unser Leben vollkommen offenbart.

1. Nach Röm. 8, 1. ruht auf uns kein κατακριμα mehr, sofern Christus in uns ist, vgl. V. 2. Als solche, in denen er ist, V. 10., sind wir auch die κατα πνευμα περιπατουντες, V. 4.; so ist nun zwar der Leib dem Tode noch unterworfen um der Sünde willen, der Geist aber hat bereits die ζωη um der Gerechtigkeit willen, V. 10. 11., vgl. §. 74., denn der Geist selbst, in welchem wir sind, ist das Leben, er trägt den Frieden in sich selber, ein Friede, welcher auch wieder auf die Sittlichkeit zurückwirkt, Herz und Sinn in Christo bewahrend, Phil. 4, 7. Seinen positiven Ausdruck aber hat er durch das Zeugniß des göttlichen Geistes von unserer Kindschaft, Röm. 8, 15. 16. Gal. 4, 6. 7. 2. Cor. 2, 21. Im Gefühle der Kindschaft liegt die große Kraft zum Tragen aller Leiden, Röm. 8, 35. 28. 2. Cor. 4, 9 ff. und an vielen anderen Stellen; das Leiden ist in ihr ein Leiden im Sinne des Leidens Christi, um Christi willen, und eben deßhalb in die Gewißheit der Erlösung mit aufgenommen, ja eine freudige Bestätigung derselben, Col. 1, 24. Wie wir nun im vorigen Paragraphen gesehen haben, daß in diesem Frieden die Kraft der fortwährenden Erneuerung gegeben ist, so dient umgekehrt all unser Handeln und Leben nun um unser Bewußtseyn von unserer Rechtfertigung als einer uns geschenkten zu erhöhen; wir sind selig in der That, weil sie uns eine Bewährung unseres Verhältnisses zu Gott ist: so daß wir hier den Gedanken bei Paulus wieder finden, den wir

schon bei Jakobus gesehen haben, 2. Tim. 4, 7. 8. Phil. 2, 12. 3, 13.

2. Die Kindschaft in der Gegenwart, in der Zeit ist nur eine anfangende; sie ist dem Princip nach gesetzt, aber sie erwartet eine künftige Vollendung nach Röm. 8, 23., zugleich mit der Erlösung unseres leiblichen Lebens von allem Uebel. Dieß wird unsere Mitverherrlichung, das συνδοξασθῆναι, die künftige Theilnahme an der vollendeten Herrlichkeit Christi seyn, V. 17., oder: die Offenbarung Christi als unseres Lebens an unserer Person, Col. 3, 4.

β) Das Heil der Gemeinschaft.

αα) Die Gemeinde.

§. 85.

Die Gemeinde wird von allen an Jesum Christum Glaubenden gebildet, als vereinigt durch die gemeinsame Lebenseinheit mit Christo, durch welche sie innerlich Ein Geist, äußerlich Ein Leib, in beiden Beziehungen eine organisch verbundene Gesammtheit sind von göttlich Berufenen und in Christo Geheiligten, deren Haupt der verherrlichte Christus ist. Zwar finden sich in der äußeren Gemeinschaft auch unächte Glieder, aber dadurch wird vermöge des Zusammenhangs der Gemeinschaft mit dem Herrn selbst der Bestand und die Entwickelung derselben nicht aufgehoben.

1. Der Begriff einer organisch verbundenen Gemeinschaft wird von Paulus dargestellt unter dem Bilde des Leibes, Röm. 12, 5. 1. Cor. 12, 12 ff. Ephes. 1, 23. 4, 4. Col. 1, 18. 24. 2, 19., ferner eines Tempelgebäudes: 1. Cor. 3, 16. 17. 2. Cor. 6, 16. Ephes. 2, 20—22.; so zwar, daß Christus hier der Eckstein ist, wie dort das Haupt. Sie ist eine große alle natürlichen Unterschiede in sich befassende und aufhebende Einheit, Gal. 3, 28. Col. 3, 11. vgl. Ephes. 4, 4.; alle diese Unterschiede der Nation, des

Standes, des Geschlechtes sind hier im Geiste überwunden, und der Ausbreitung dieser Gemeinschaft in eine ihrer Fülle und Tiefe entsprechenden Weite steht Nichts entgegen. Ist doch von Anfang an die größte Scheidewand gefallen, die die Heiden von der Theokratie getrennt hatte, also daß sie nunmehr ihre schrankenlose Größe entfalten kann, Eph. 2. 14. vgl. 3, 18. Col. 1, 6. 23. 2, 24. Röm. 10, 12. Röm. 1, 16. In dem Bilde des Organismus aber liegt nun beides, die Alles durchdringende, beseelende Einheit eines Lebens, Ephes. 4, 4. 5, 25., wie die große Mannigfaltigkeit der Gaben, welche innerhalb derselben zusammenwirken, und das individuell bestimmte Leben der Glieder, 1. Cor. 12.

2. Der wirkliche Zustand der Gemeinde nun entspricht allerdings ihrem idealen Begriffe nicht; dieß hat Paulus am wenigsten übersehen, wenn er gleich jeder Zeit die Gemeinden als eine Gesammtheit von berufenen Heiligen ansieht und anredet. Er erkennt sehr wohl, daß in der äußeren Gemeinschaft der Christen sich viele unächte Glieder befinden, welche nicht integrirende Bestandtheile derselben seyn können; vgl. 1. Cor. 5. und 6. Col. 2. 19. 2. Tim. 2, 19—21. Aber dieß hebt den Bestand der wahren Gemeinde nicht auf; eben weil es ihr im Zusammenhang mit ihrem Herrn nie an wirklichen, ächten Gliedern fehlen kann. Es hängt damit wohl die allmählige Entwicklung der Kirche zusammen; die aber trotz dieser, ebensoferne sie der Leib Christi ist, doch dessen Fülle in sich trägt, Ephes. 1, 23., und sicher ihrem hohen Ziele entgegengeht, Ephes. 4, 16. 3, 19. Sie wächst unaufhaltsam und nimmt die ganze Fülle der Gottesgaben in sich auf. Allerdings aber geschieht dieses Fortschreiten nur in großem Kampfe, in welchem durch den gegenwärtigen bösen αἰων, Gal. 1, 4. Ephes. 2, 2., zu dem künftigen αἰων hindurchgedrungen werden muß.

3. Bestand und Entwicklung der Gemeinde beruht daher ganz auf Christus, in dessen Gemeinschaft die Menschen vermöge der göttlichen Erlösung und Berufung eintreten und befestigt werden, 1. Cor. 1, 9. Diese Theilnahme ist daher nicht etwas Zufälliges; obgleich sie in der Zeit sich erfüllt, beruht sie doch auf einer göttlichen Veranstaltung, die nicht nur das Werk Christi und die Sakramente aufgestellt hat als geschichtliche Voraussetzungen, sondern auch die Theil-

nahme des Einzelnen insbesondere ordnet. Die Theilnahme an der Gemeinschaft Christi ist demnach für Paulus bedingt durch einen ewigen Akt der Erwählung, wie das ganze göttliche Heilswerk auf einem solchen Rathschlusse beruht (s. §. 81.).

Die geschichtlichen Voraussetzungen, welche durch die Oekonomie der göttlichen Erwählung aufgestellt sind, sind das Wort, die Taufe und das Abendmahl. Mittelst der Taufe auf Jesum treten die erwählten Gläubigen in die Gemeinschaft mit ihm ein, und durch das heilige Abendmahl werden sie in derselben befestigt. Zum richtigen Verständniß der von der Taufe handelnden Stellen, wie Röm. 6, 2 ff. Gal. 3, 26 ff. Tit. 3, 5. Ephes. 4, 5. 12. 13., gehört, daß wo von ihrer Wirkung und vollen Bedeutung die Rede ist, offenbar nur eine im Glauben empfangene Taufe vorausgesetzt ist, dadurch ist sie dann ein Anziehen Christi und darin auch Empfangen des heiligen Geistes. So ist sie ein Bad der Wiedergeburt. Und darin liegt dann auch ihre vereinigende Kraft zu dem ἐν σωμα, Ephes. 4, 4.

Vom Abendmahle spricht er näher 1. Cor. 10. und 11., um die würdige Feier desselben einzuschärfen. Es heißt das δειπνον κυριακον, die τραπεζα κυριου, und die Elemente το ποτηριον της εὐλογιας, und ὁ ἀρτος ꝛc. Es ist ein Mahl zum dankbaren und gläubigen Andenken, aber es versetzt in die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, 1. Cor. 10, 16. Diese κοινωνια könnte zwar möglicherweise eine bildlich-ideale seyn, sofern durch jenen Genuß der Glaubende zum Andenken an Jesum und seinen Tod angeregt wäre, aber die Bemerkungen in 11, 27—29. sprechen doch für einen realen Genuß; denn das was wir genießen, ist das σωμα του κυριου. Die Beziehung auf die Gemeinschaft, die wir untereinander haben, 1. Cor. 10, 17., scheint aber eben die nachdrückliche Folge dieses gemeinsamen realen Antheiles an Christo zu seyn, wie denn auch 1. Cor. 12, 13., wo das ἐποτισθημεν auf das Abendmahl anzuspielen scheint, vgl. 10, 2—4., mit diesem Winke auf die geistliche Nahrung des neuen Bundes, die Vereinigung als Folge eines solchen realen Genusses sich darstellt, und wie ja auch bei der Taufe die Gemeinschaft Wirkung der realen Beziehung, in welche wir zu Christus treten, ist. Ein unzweifelhafter exegetischer Beweis läßt sich allerdings nicht für diese reale

Auffassung führen; sie hat aber ihre höchste Wahrscheinlichkeit in dem paulinischen Gedankensystem, wo der gestorbene und auferstandene Christus der unser Leben bedingende und in demselben herrschende ist, und es so nahe liegt, daß der, der in uns lebt und durch den wir leben, Gal. 2, 20., und der unser *σωμα της ταπεινωσεως* seinem *σωμα της δοξης* ähnlich machen will, Phil. 3, 21., sich in eine solche reale unser Gesammtleben verklärende Beziehung zu uns setzt.

ββ) **Das Reich Christi und die Macht der Finsterniß.**

§. 86.

Die Gemeinde Jesu Christi ist nur ein Theil des großen Ganzen, welches in Christo zu einer harmonischen Einheit verbunden ist, der großen Gottes-Familie im Himmel und auf Erden. Dieses Reich Christi bildet den Gegensatz zu der Macht der Finsterniß, welche unter dem Satan mittelst der Sünde und des Todes herrscht, aber durch die sich immer mehr ausbreitende Herrschaft Christi überwunden wird.

1. Der Apostel spricht von einem großen Ganzen, dessen Haupt Christus ist, welches durch ihn und insbesondere durch seinen Tod zu einer lebendigen Einheit verbunden ist. Ephes. 1, 10. Col. 1, 20. Er ist hienach das Haupt der ganzen Geisterwelt, Col. 2, 10. vgl. 1, 16. Es ist eine große Gottesfamilie im Himmel und auf Erden, Ephes. 3, 15. vgl. 10. Sie bildet ein Reich Christi als des Sohnes Gottes, Col. 1, 13. vgl. 2. Tim. 4, 18., und ebendaher ein Reich Gottes selbst, die *βασιλεια θεου*, 1. Theff. 2, 12. vgl. Röm. 14, 17. wo dieselbe von der subjektiven Seite dargestellt ist.

Diese großartige Anschauung des auf das Universum bezogenen Werkes Christi ist in Ephes. 1, 10. eben das in V. 9. erwähnte *μυςηριον*, das *μυςηριον* des Rathschlusses, welchen er gefaßt hat zu der Veranstaltung, die der erfüllten Zeit angemessen ist — denn *εἰς οἰκονομιαν τ. πλ. τ. κ.* gehört zu *προεθετο*, und *ἀνακεφαλ.* ist von *μυςηριον* abhängig —, nämlich daß Alles vereinigt (nicht erneuert)

werde, das ganze Universum, zunächst die persönlichen Geschöpfe im Himmel und auf Erden, in Christo. Also nicht blos die Angemessenheit des irdischen Lebens zu seiner Idee, die Vereinigung der Menschen mit Gott, sollte die Wirkung der Erlösung seyn, sondern auch die Herstellung einer Harmonie im Universum. Derselbe Blick, der nach Röm. 8, 19 ff. einen Antheil der vernunftlosen Schöpfung an der erworbenen Freiheit schaut, erhebt sich hier zur Anschauung der großen Einheit der himmlischen und irdischen Welt. Die nähere Beziehung dieser Vereinigung auf das Erlösungswerk ist in Col. 1, 20. dargestellt. Auch hier sind ohne allen Zweifel unter *τα ἐν τοις οὐρανοις* die persönlichen Himmelsbewohner, also die Engelwelt zu verstehen, und eben deßwegen hat Col. 1, 20. an Ephes. 1, 10. und nicht an Ephes. 2, 14—18. seine Parallele, in welcher letzteren Stelle der Gedanke nur innerhalb des engeren Kreises der zuvor getrennten irdischen menschlichen Elemente durchgeführt ist. Dieß allein entspricht schon dem Zwecke des Briefes, welcher die übertriebene Engel-Verehrung niederschlagen will, und hiezu nun eben zeigt, wie auch die höchsten endlichen Geister nur Mitglieder des großen Vereins sind, der erst durch Christus und seinen Tod gestiftet worden ist, also wohl in einem freundschaftlichen Verhältnisse zu uns stehen, aber nur durch ihn, unseren und ihren Herrn. Nun ist allerdings hier nicht unmittelbar von dem Versöhnungswerke Jesu die Rede, als dem, durch welches diese Vereinigung erfolgt sey. Denn *ἀποκαταλλαξαι* kann nicht von der Versöhnung der Menschen mit Gott verstanden werden — eine Beziehung, welche durch die Präposition *εἰς αὐτον* ausgeschlossen ist. Es ist eine Versöhnung, deren Richtung auf Jesum geht, so daß sie seinen Zwecken dienen muß, und er auch hierin als der Erste in Allem erscheint, sofern nicht nur durch ihn, sondern auch für ihn Alles ist. Diese Versöhnung ist nun nichts Anderes, als die Vereinigung der Glieder untereinander; wie sie auch in dem *εἰρηνοποιησας* erläutert ist, welches transitiv gefaßt werden muß. Unmittelbar ist freilich in der Nebeneinanderstellung der Glieder nur gesagt, daß Alles versöhnt sey, sowohl das Irdische als das Himmlische, aber dieß geschieht, indem die Einen so, die Andern anders an der Ausführung Theil nehmen, wie sie auch je an der Entzweiung Theil genommen haben, die Menschen thä-

tig, die Engel leidentlich. Diese Aussöhnung und Vereinigung der Menschen, theils unter sich, theils mit der höhern Geisterwelt, schließt übrigens ihre Versöhnung mit Gott in sich, soferne sie nur unter dieser Voraussetzung möglich ist. Sofern sie durch diese Kinder Gottes geworden sind, sind sie auch mit den Kindern des Lichtes im Himmel eins geworden. Und so ist eben jene Vereinigung *δια του αἱματος του ςαυρου αὐτου* erfolgt.

Nach dieser Anschauung nun ist jetzt Christus das Haupt nicht nur der Gemeinde, Col. 1, 18., sondern auch ganz in demselben Sinne aller überirdischen Mächte und Gewalten, Col. 2, 10., Ephes. 1, 21. vgl. 3, 10. und 1. Petr. 3, 22., weßhalb auch alle diese Gewalten uns nicht von ihm und der Liebe Gottes in ihm scheiden können, Röm. 8, 38. 39. Und dieß entspricht ganz der Stellung, welche er als das Organ der Schöpfung in ihrer Gesammtheit nach Col. 1, 16. über allen diesen Mächten einnimmt.

Durch Christum ist also nun Eine große Gottesfamilie im Himmel und auf Erden, nach Ephes. 3, 15. Jedes Vatergeschlecht im Himmel und auf Erden hat seinen Namen von dem Vater unseres Herrn Jesu Christi; das heißt: sowohl die irdische als die himmlische Familie Gottes heißen Kinder durch ihn und von ihm, und eben darum sind sie Eine große Familie, vgl. Ephes. 3, 10. Und auf diesen großen Kreis, dem wir nun durch die Erlösung schon angehören, weist Col. 1, 13. die *βασιλεια του υἱου της ἀγαπης αὐτου* hin.

2. Diesem Reiche aber nun steht nach Col. 1, 13. die Macht der Finsterniß gegenüber, welche unter dem Satan mittelst der Sünde und des Todes in der Menschheit herrscht, Ephes. 2, 2. 6, 11. 12. Sie ist dem Princip nach bereits durch den Versöhnungstod Christi überwunden, Col. 2, 15. 1. Cor. 15, 24—28. Aber eben daher ist die Entwicklung seines Reiches, namentlich in seiner Gemeinde auf Erden, weil sie diesen Sieg verwirklichen soll, mit einem fortwährenden Kampfe gegen die Macht der Finsterniß verbunden.

Col. 1, 13. ist die *ἐξουσια του σκοτους*, das Herrschergebiet der (sittlichen) Finsterniß erwähnt, welchem wir angehört haben, als unter einem für uns unfreiwilligen Einflusse stehend. Wie dieß näher zu denken, wie insbesondere demselben ein persönlicher böser Herr-

schermille zu Grunde liege, zeigen die Stellen des Epheserbriefes. In Ephes. 2, 2. ist die ἐξουσια die Gewalt des bösen Reichs, welche ohne Zweifel als an eine Menge von Einzelwesen vertheilt zu denken ist; ihr Gebiet ist die Atmosphäre ὁ ἀηρ; so denkt es sich der Apostel, weil sie weder von der Erde sind, noch auch dem Himmel angehören; sie sind also im Dunstkreise der Erde. Ihr Gebieter ist der ἀρχων, der Satan, der θεος του αἰωνος τουτου, 2. Cor. 4, 4. Wie wenig aber an ein physisches Wesen und Wirken bei ihnen zu denken ist, zeigt der Zusatz, του πνευματος —; dieß ist Apposition nicht zu ἀρχων, sondern zu ἐξουσια, indem eben dadurch diese Wesen als geistig wirksam bezeichnet werden. Diese ἐξουσια finden wir denn Ephes. 6, 11. 12. wieder angeschaut als die Mehrheit von bösen Geistern, wobei der Zusatz ἐν τοις ἐπουρανιοις, vgl. Ephes. 1, 3. 20. 2, 6. 3, 10., wahrscheinlich parallel dem ἀηρ in 2, 2., also in einem etwas weitern Sinne, als sonst zu nehmen ist.

Diese Mächte sind nun wohl mit dem Tode Jesu principiell überwunden, wie sich aus Col. 2, 15. ergibt. Er hat sie entkleidet, spoliirt, nämlich ihrer Gewalt, hat sie zur Schau gestellt in ihrer Blöße, und seinen Triumph über sie gefeiert. Dieß ist geschehen, indem die Macht der Sünde über die Menschenwelt, die in ihren Händen lag, durch seinen Versöhnungstod gebrochen wurde. (Es ist unbestreitbar, daß hier nur von bösen Geistern die Rede seyn kann, denn bei den guten, welche den verklärten Christus freiwillig in ihrer Herrschaft anerkannten, fand keine schimpfliche Unterwerfung statt.) Trotz dieses principiellen Sieges dauert aber, wie die Sünde selbst, so auch die theilweise Macht der bösen Geisterwelt, und ebendaher der Kampf gegen dieselbe (Ephes. 6, 11. 12.) fort, und daß dieß nicht nur ein Kampf der Erlösten, sondern ein Kampf des ganzen Reiches Christi, ja seiner selbst, und deßwegen ein zum sicheren Siege der Vollendung führender Kampf sey, zeigt die Stelle 1. Cor. 15, 24—28.

γ) Die Vollendung des Heiles für den Einzelnen und die Gemeinschaft.

§. 87.

Die Vollendung des Sieges über das Reich der Finsterniß ist die Vollendung des Heiles, welche auf der vollendeten Offenbarung Jesu Christi und seinem Gerichte beruht, und die Erlösung und Verklärung auch des Leibes, ja der ganzen Natur in sich schließt, so daß nach Aufhebung aller dem Heil entgegenstehenden feindlichen Gegensätze Gott Alles in Allen ist.

1. So gewiß der Kampf mit dem Reiche der Finsterniß zum Siege führt, so hat ihn doch Paulus nicht als einen immer mehr abnehmenden und so den Sieg als einen sich allmählig verwirklichenden gedacht. Dieß hindert schon der energische positive Begriff der Sünde. Denn in diesem liegt, daß sie sich immer wieder auf's Neue concentriren wird, daß hienach die Gegensätze vielmehr mit dem Fortschreiten der Entwicklung ein immer kulminirenderes Hervortreten haben werden. Der Kampf wird immer größer, obgleich der Sieg darum nicht zweifelhafter. In diesem Gedankengang ist es ganz begründet, daß der Offenbarung Christi unmittelbar die Erscheinung des Antichrists, 2. Thess. 2, 1—12., vorangeht.

Die vollendete Offenbarung Jesu ist seine *ἀποκαλυψις*, 1. Cor. 1, 7. 2. Thess. 1, 7. *παρουσια*, 1. Cor. 1, 8. 15, 23. 1. Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. 2. Thess. 2, 18. 1. Tim. 6, 14. 2. Tim. 4, 1. Tit. 2, 13. (*φανερουσθαι*, Col. 3, 4.) Die entwickeltste Lehre und Anschauung von ihr ist gegeben in 1. Thess. 4, 13 ff. Mit ihr hängt dann auch die in Röm. 11, 25 ff. geschilderte Krisis durch Bekehrung des jüdischen Volkes zusammen.

2. Mit der Aufhebung des Kampfes und der Vollendung des Reiches selbst hört auch die bisherige Gestalt des Reiches selbst auf. Dieß ist der Sinn des Ausspruches, 1. Cor. 15, 24—28., wo-

nach Christus seine Herrschaft abgeben wird. Nach der Aufhebung aller der Verwirklichung des Heiles entgegenstehenden Gegensätze ist Gott Alles in Allen und eben damit hört auch diese Ordnung der Dinge auf, in welcher Christus sein Reich zum Zwecke der Bekämpfung jener Gegensätze regiert. Der letzte Feind, welcher in diesem Kampfe aufgehoben wird, ist der Tod; und seine Ueberwindung geschieht durch die Auferstehung. Hiermit ist es dann geschehen, daß Gott Alles in Allen ist. Aber es bleibt dabei in dieser Stelle für sich unentschieden, ob sich Paulus gedacht, daß dieser Sieg sich auf alle dem Tode Unterworfenen erstrecken werde, ob also Alle vorher in die Zahl derer eintreten, welche V. 23. als οἱ του Χριστου bezeichnet sind, und ob daher der Ausspruch von V. 28. im vollsten und strengsten Sinne des Wortes zu nehmen sey, oder mit einer gewissen Beschränkung. Dagegen hat der Apostel sonst jedenfalls von einer ewigen Verdammniß gesprochen, und zwar so, daß man es nicht hypothetisch nehmen kann, wie er denn 1. Cor. 6, 9. 10. den Ausschluß aus dem Reiche Gottes droht, ebenso 2. Theff. 1, 9. noch kategorischer. Insbesondere ist ganz unwahrscheinlich, daß der Apostel für die 2. Theff. 2. erwähnte Culminirung der Sünde irgend eine Hoffnung der Restitution geben wollte; daher wir hier nur sagen können, daß der Apostel in verschiedenen Abschnitten von verschiedenen Standpunkten aus redet, und daß wir jedenfalls in seinem Lehrbegriffe keinen haltbaren Beweis haben für eine endliche allgemeine Aufhebung der Sünde.

3. Zur Vollendung des Reiches gehört insbesondere die des leiblichen Lebens, 2. Cor. 5, 1 ff. 1. Cor. 15. Phil. 3, 21. Die entwickeltsten Lehren von der allgemeinen Auferstehung hat der Apostel 1. Cor. 15. gegeben. Christus ist der Erstgeborene von den Todten, Col. 1, 18. Röm. 8, 29. 1. Cor. 15, 20. Seine Auferstehung zieht die unsrige nach sich, 1. Cor. 15, 23. Jede erfolgt ἐν τῳ ἰδιῳ ταγματι. Die Auferstehung selbst, deren Natur der Apostel 1. Cor. 15, 35—50. erläutert, geschieht aber bei der Wiederkunft auf eine doppelte Weise, sofern sie nämlich einestheils eine wirkliche Auferstehung der Todten aus der Verwesung, anderentheils aber für die Lebenden eine reine Verwandlung, 1. Cor. 15, 51 ff., eben bei jenem, 1. Theff. 4, 13 ff. geschilderten Entrücktwerden seyn wird.

Daß die verklärende Wirkung der Vollendung des Reiches sich auf die **ganze Schöpfung**, auch auf die unpersönliche Natur mit erstreckt, hat der Apostel Paulus in dem merkwürdigen Abschnitte Röm. 8, 19 ff. ausgesprochen. Er preist dort die hohe Seligkeit der Christen, ungeachtet dieselbe noch nicht erfüllt ist, vielmehr jetzt Leiden sie betroffen. Und hiezu weist er zuerst hin auf den Zustand der Schöpfung, der selbst auf eine künftige Verherrlichung hinzeige, wie der Zustand der Christen; daher die Verherrlichung der Christen eben sich als wesentliches Stück einfüge in das, was der ganzen Schöpfung bevorstehe, Vs. 19—23. Daß *κτισις* hier die vernunftlose Schöpfung im Unterschiede vom Menschen ist, ergibt sich, sobald wir auf die beiden Momente achten, daß sie einestheils den Gegensatz zu den Christen bildet, und anderentheils nicht bezeichnet wird als ein Subjekt, an welchem die Sünde haftet, sondern welches nur der *ματαιοτης*, der Vergänglichkeit unterworfen ist. Sprachgebrauch, Prädikate, und der Zusammenhang des Abschnittes stimmen für diese Erklärung zusammen. Die Natur ist jetzt, V. 20., durch den Willen des Schöpfers, — denn Gott ist der *ὑποταξας*, nicht der Mensch oder der Teufel, — der Nichtigkeit unterworfen, welche als ein Fluch auf ihr liegt. Aber wie dieser Fluch und die Wehen desselben mit unserer in der Sünde begründeten Fleisches- und Todesnoth zusammenhängen, Vs. 22. und 23., so wird hinwiederum die Natur an der bevorstehenden Herrlichkeit der Kinder Gottes ihren Antheil haben in eigener Verklärung, V. 21. Und indem nun die gegenwärtige Unvollkommenheit und Noth der Natur auf diese ihre künftige Verherrlichung hinweist, so ist der Anblick dieser Weissagung selbst wieder eine Bürgschaft für die künftige Verherrlichung der Kinder Gottes. Wie diese Anschauung des gegenwärtigen und künftigen Zustandes der Schöpfung mit der Hoffnung des menschlichen Lebens der Christen zusammenhängt, zeigt am besten die Vergleichung dieses Abschnittes mit dem dem ganzen Tone nach ihm so verwandten 2. Cor. 5, 1—8., der den Druck des leiblichen Daseyns und das Verlangen nach einer himmlischen Hülle bezeugt.

c) Die Rückbeziehung der hergestellten Gerechtigkeit auf Gott.

§. 88.

Die so in Jesu Christo geschehene Erlösung ist nun auch die vollkommene Offenbarung Gottes, der durch den Sohn im heiligen Geist Alles in Allen, der Eine Gott über Alle, durch Alle und in Allen ist.

1. Was der Apostel über Werk und Person Jesu gelehrt hat, wie sich ihm hiedurch die Erkenntniß Gottes als des ewigen Grundes dieses Heiles gestaltet, das hat er in dem Wunsche 2. Cor. 13, 13. zusammengestellt, welcher zwar nur die Momente des Heiles vereinigt, aber doch zugleich die Wege desselben in die göttliche Ursächlichkeit zurückverfolgt und sie in die Einheit derselben befaßt. Das Wort aber des ersten Corintherbriefes, 15, 28., daß Gott am Ende der Dinge Alles in Allen seyn wird, hat eine erläuternde Parallele an dem anderen, Ephes. 4, 6., wonach Gott über uns Allen, der über Alle erhabene Herr ist und durch uns Alle wirkt, d. h. Alle zu seinen Organen macht und in uns Allen ist, in Allen wohnt, ihnen dadurch den Antheil an seiner Gnade und seinem Leben verwirklicht. So geht der Apostel bis auf die höchsten Anschauungen der Anfänge des Heiles im göttlichen Wesen selbst, auf die höchste principielle Einheit zurück, aber er geht nicht von ihr aus und hat sie deßwegen auch nicht für sich, sondern nur wie sie Voraussetzung des erfahrenen Heiles, des großen universalen Ganges der Erlösung ist.

2. An den einzelnen Momenten des Erlösungswerkes haben sich nun hienach auch die einzelnen göttlichen Eigenschaften in ihrer ganzen Größe und Herrlichkeit geoffenbart. So ist daran seine Weisheit als die vielgestaltete und in ihrem Wesen einzige offenbar geworden, Ephes. 3, 10. vgl. Röm. 11, 33.; seine Liebe, Röm. 5, 8. und Gnade, Ephes. 2, 7.; seine Gerechtigkeit als die mit der Liebe vermittelte, Röm. 3, 25. 26.; seine Allmacht als die das geistlich- und leiblich-Todte lebendig machende, Ephes. 1, 19. 20. 2, 5. vgl. Röm. 4, 17. 21. 24. Alle diese Eigenschaften offenbaren sich theils in dem

Gedanken und der Anlage dieser ganzen Heilsökonomie, theils in den einzelnen Stufen und Momenten ihrer Verwirklichung, zu seiner eigenen ewigen Verherrlichung, Röm. 11, 36. Ephes. 1, 12. 14. 3, 21. Phil. 2, 11. ꝛc.

5. Vergleichung des paulinischen Lehrbegriffs mit anderen neutestamentlichen Schriften, insbesondere dem Hebräerbrief.

§. 89.

Mit dem paulinischen Lehrbegriff stehen im Wesentlichen auf gleichem Standpunkt einige Schriften des neutestamentlichen Kanon's, welche wir der paulinischen Schule zuschreiben müssen, so insbesondere die Schriften des Lukas und der Hebräerbrief. In beiden wird das Christenthum vorzugsweise in seinem Unterschied vom Alten Bunde und ebendaher in seiner Eigenthümlichkeit aufgefaßt, und zwar am entschiedensten im Hebräerbriefe.

1. Was die **Schriften des Lukas** betrifft, so haben wir uns in der Einleitung und der geschichtlichen Abtheilung dieses Theiles überzeugt, daß die eigentliche Grundlage der **Apostelgeschichte** nicht nur in dem Zwecke, den Apostel Paulus als den göttlich autorisirten Heidenapostel darzustellen, zu suchen ist, sondern auch ebendamit in der Idee vom Universalismus des Christenthums, wie sie vorzugsweise in Paulus repräsentirt war. Die paulinische Rechtfertigungslehre läßt der Verfasser den Apostel selbst in einer Rede kurz darstellen, Apostelg. 13, 38. 39. Und wie Paulus selbst nach 1. Cor. 12, 1 ff. und 1. Cor. 1, 7. Gal. 3, 2. 14. in der Geistesmittheilung und den Geistesgaben das wesentliche Zeichen des Christenthums sieht, so ist dieselbe auch in der Apostelgeschichte durchgängig als dieses charakteristische Zeichen dargestellt, so Apostelg. 2, 33. vgl. 16—18. 8, 15—17. 10, 44—47. (vgl. 11, 15—18.) 19, 1—6. Wie das **Evangelium**

durch Erzählungen und Reden, die es berichtet, die paulinische Idee der Rechtfertigung aus dem Glauben an Christus ohne verdienstliche Werke aushebe, hat schon der erste Theil der neutestamentlichen Theologie erwähnt. Hier haben wir noch insbesondere an die Christologie zu erinnern. Das Evangelium stellt die übernatürliche Empfängniß an die Spitze, und man hat hierin wohl einen Widerspruch gegen die paulinische Lehre von der Präexistenz gefunden. Allein gerade dieser Eintritt in das Leben entspricht ganz der paulinischen Idee von Christus als dem neuen Anfange der Menschheit und dem lebendigmachenden Geiste. Eben das präexistente göttliche Wesen muß sich durch einen solchen Vorgang ein Leben in der freilich als empfänglich hiezu vorausgesetzten Menschheit schaffen, vgl. §. 6, 4. Und überdieß hat Paulus selbst das Wesen Christi als höheres Princip mit *πνευμα ζωοποιουν, πνευμα ἁγιωσυνης* bezeichnet. Nehmen wir hiezu die paulinische Lehre von der *σαρξ ἁμαρτιας* und wie der unsündliche Christus nur *ἐν ὁμοιωματι σαρκος* erscheinen konnte, so ist es durch seinen ganzen Ideenkreis geboten, daß er nur unter Aufhebung der natürlichen Continuität in die Menschheit eintreten konnte, eben wie dieß nach dem Evangelium durch die übernatürliche Empfängniß geschieht. Merkwürdig ist auch, daß dasselbe Evangelium den Stammbaum Jesu nicht blos bis auf Abraham, sondern bis auf Adam und durch ihn auf Gott zurückführt. So steht Christus, ganz paulinisch und dem Universalismus des Evangeliums gemäß, dem ersten Menschen als der zweite höhere Anfang der Menschheit gegenüber.

2. Der **Hebräerbrief** schließt sich sehr enge an den paulinischen Lehrbegriff an, aber er zeigt doch eine selbstständige Fortentwicklung; Momente, welche bei Paulus mehr im Hintergrunde gelegen, werden zu Hauptideen, welche der Lehre einen eigenthümlichen Charakter geben, und entschieden paulinische Lehren werden doch unter andere Gesichtspunkte gestellt. Jenes zeigt sich insbesondere an der Lehre von Christus, dieß an der Gegenüberstellung des Alten und des Neuen Bundes. Auch der Hebräerbrief wendet sich an Judenchristen, um ihnen das eigenthümlich Christliche nahe zu legen, aber er thut dieß nicht in derselben polemischen, sondern in einer milderen Weise, deren Grundge-

danke der positive Zusammenhang des neuen Höheren mit der früheren Ordnung ist.

In der Lehre von der Person Christi reiht sich der Hebräerbrief an die in dieser Hinsicht entwickeltsten paulinischen Schriften an. Er geht 1, 1—3. wie der Colosserbrief aus von Christus als dem πρωτοτοκος, der nicht nur über alle Engel zu setzen ist, V. 4 ff., sondern geradezu θεος genannt wird, V. 8. Dieß ist dem Geiste nach ächt paulinisch, wenn wir auch dafür bei Paulus selbst keine ganz sichere Stelle haben. Aber als Logos finden wir ihn noch nicht bezeichnet, doch wird das Wort Gottes Hebr. 4, 12 f. mit Prädikaten hingestellt, wie wenn es das wesentliche Wort wäre, wiewohl zunächst nur das verkündigte gemeint ist. Der Christus nun, welcher so unendlich erhaben ist, selbst über die Engel, ist es ebendamit auch über Mosen, und das, was durch ihn zu Stande gebracht worden ist, als göttliches Organ, als den, der Alles durch sein allmächtiges Wort tragend, die Versöhnung gestiftet und sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, ist eben deßwegen gleichermaßen erhaben über den durch diese Engel und Mosen vermittelten Alten Bund, vgl. 2, 1 ff. Dieß sind auch paulinische Ideen, vgl. Gal. 3, 19.; auch Paulus hat die Eigenthümlichkeit der Person Christi im Gegensatz gegen den Alten Bund immer mit hervorgehoben, Gal. 4, 4. Röm. 8, 3.; aber bei ihm steht immer die anthropologische Entwicklung voran, während nun der Hebräerbrief eben von der Person Jesu ausgehend, sich die Aufgabe gestellt hat, zu zeigen, wie das Christenthum vermöge dieser Person unendlich höher steht, als das alttestamentliche Gesetz, wie eben das letztere durchaus nicht zu der Vollendung führen konnte, welche dem Neuen Bunde eignet, vgl. 7, 11. (2, 10. 5, 9. 7, 19. 29. 10, 1. 14. 12, 23.). Wie diese durch Christum geworden ist, zeigt er an dem Unterschied des alttestamentlichen und neutestamentlichen Hohenpriesters und Opfers, aber so, daß eben die neutestamentliche Ordnung überall als das Schattenbild des Zukünftigen erscheint, welches auf dieses Zukünftige selbst positiv hingewiesen hat. Der Tod Christi als Grundlage der Erlösung wird nachdrücklich hervorgehoben, 1, 3., Christus ist der Hohepriester, sein Tod der Opfertod als der Tod dessen, der vermöge des πνευμα αἰωνιον, 9, 14., ein heiliges Opfer dargebracht hat, aber

das Darbringen des Opfers geschieht nur nach der einen Seite am Kreuze, nach der andern ist es vollzogen durch einen Akt des verklärten Christus, der ins Allerheiligste eintritt und dieses den durch ihn Versöhnten öffnet, 9, 12. Hienach tritt denn auch die nur Einmal 13, 20. erwähnte Auferstehung zurück hinter dem vollendenden Momente der Erhöhung, dem Eingang in die Herrlichkeit selbst. Durch Christum also und dieses sein Wirken stellt sich nun das Christenthum dar als Etwas, wodurch an die Stelle des bisherigen Cultus mit seinen Opfern, seinem Tempel, Altar und Christenthum, seinen sinnlichen das Himmlische vorbildenden Heiligthümern und Festen ein neuer Standpunkt ganz anderer Art gesetzt werde, wo Alles nur auf das Unsichtbare, Ueberweltliche, Himmlische, Göttliche sich bezieht. Dieß ist der ungeheure Umschwung, der mit dem Christenthum gegeben ist: daß eben die Religion nicht mehr an solche äußerliche Heiligthümer gebunden sey, sondern durch Christum, den ewigen Hohenpriester, das Allerheiligste des Himmels den Erlösten selbst unmittelbar eröffnet worden, so daß ihr von dieser himmlischen Richtung getragenes Leben von nun an ihr immerwährender Gottesdienst ist. Daher heißt es Hebr. 8, 4 ff.: es handle sich nicht mehr von einem Allerheiligsten auf Erden, wo Alles schon vom Alten Bunde in Anspruch genommen sey, sondern von dem Allerheiligsten im Himmel, dem Hohenpriester, der dazu den Weg öffnen sollte, der Gottesverehrung, die sich darauf beziehe. Es ist der Gegensatz des Irdischen, Sinnlichen, worin das Himmlische nur abgebildet worden, und der Beziehung zum Himmlischen als dem reinen geistigen Wesen. Darum sollen nun auch die Glaubigen ihr ganzes Leben als ein gottgefälliges Opfer durch den Einen Hohenpriester, durch den sie mit dem himmlischen Allerheiligsten in unmittelbarer Verbindung stehen, Gott darbringen, 13, 15 ff. Sie haben das hohe Vorrecht, von dem für das Allerheiligste des Himmels dargebrachten Opfer selbst zu essen, was den Dienern des Heiligthums nicht erlaubt war, — die geistige Aneignung des Opfers Christi, die durch das christliche Leben hindurchgeht, V. 10. Bei der subjektiven Aneignung erscheint nun wohl der Glaube als wesentlich und namentlich als bezogen auf den versöhnenden Tod Christi, 10, 22., aber er ist den judenchristlichen Leser nahe gelegt durch eine Nachweisung, wie

der Glaube es von Anfang an war, durch welchen der Mensch Gott wohlgefällig wurde, Kap. 13.; damit wird der Begriff des Glaubens auf eine Weise modificirt, welche die Behauptung hervorgerufen hat, daß derselbe mit dem Paulinischen gar Nichts mehr gemein habe, aber auch hier ist es nur eine eigenthümliche Ausbildung und Anwendung des paulinischen Begriffes, was wir vor uns haben, und die Wurzeln derselben liegen in Röm. 4. sehr nahe.

Der Hebräerbrief ist jedenfalls ein sehr inhaltvoller und in seiner eigenthümlichen Stellung werthvoller Bestandtheil unseres neutestamentlichen Kanons. Er ergänzt den paulinischen Lehrbegriff, und zeigt, was auf diesem Grund und Boden erwachsen konnte. Er ist aber eben durch die Ausgänge, welche er zu nehmen anfängt, und durch die größere Ruhe und Positivität in Auffassung des Unterschiedes vom Alten Bunde auch der deutliche Uebergang zum johanneischen Lehrbegriff.

II. Die apostolische Lehre nach Johannes.

1. Die Erkenntnißquellen des johanneischen Lehrbegriffs.

§. 90.

Da wir hier die Aufgabe haben, den Inbegriff der christlichen Lehre nach Johannes darzustellen, so sind als unmittelbare Quellen nur seine Briefe, vorzüglich der erste, und derjenige Theil seines Evangeliums zu betrachten, in welchem er für sich selbst redet, theils im Prolog, theils in anderen Stellen, während die Lehre und Geschichtsdarstellung von Christus nur mittelbare Quellen sind. Dagegen können wir die Apokalypse nur als Vergleichungsmoment in Anspruch nehmen, indem die Lehrdarstellung zur Zeit den Streit über ihre Authentie zur

Entscheidung bringen helfen, nicht aber die Letztere voraussetzen kann.

1. Somit unterscheidet sich unsere Darstellung von denjenigen, welche auch den ganzen Inhalt des **Evangeliums** einschließlich der dort berichteten Reden Jesu zur Erkenntnißquelle des Johanneischen Lehrbegriffes machen. Der historische Theil des Evangeliums, d. h. der Geschichte und die Reden Jesu, gehört der messianischen Periode an. Man hat wohl behauptet, bei der Vergleichung der Johanneischen Reden Jesu und des ersten **Briefes Johannis**, sowie der Lehre des Evangelisten im Evangelium ergebe sich eine eigenthümliche Verwandtschaft in Ton und Styl nicht nur, sondern auch in Inhalt, so daß sich kein Lehrunterschied festhalten lasse. Gleichwohl ist ein sehr merkwürdiger Unterschied nicht zu verkennen. Dem vierten Evangelium ist charakteristisch die Idee vom Logos als dem in Jesu von Nazareth Mensch gewordenen. Dieser Logos ist in den Johanneischen Reden niemals Jesu selbst in den Mund gelegt. Aber auch sonst geht der didaktische Gehalt des ersten Johannesbriefes über den Inhalt der Reden Jesu bei Johannes hinaus. So in der Art und Weise, wie der Brief redet vom Tode Jesu, von Jesus als dem *ἱλασμος περι των ἁμαρτιων*, 2, 2. 4, 10. vgl. 1, 7., daß das Blut Jesu von aller Sünde reinige, das sey das Versöhnopfer; das spricht er selbst bei Johannes nicht aus, so oft er von seinem Tode redet, Kap. 3. 6. 10. 12. 17. Ferner redet der Brief von der Parusie Christi, 2, 28., dieß findet sich in dieser Weise in den Johanneischen Reden Jesu nicht; nur in den Abschiedsreden, besonders Kap. 16., spricht er von seinem Wiederkommen. Aber dort ist neben der Andeutung der Auferstehung von einem geistigen Kommen die Rede. Die *παρουσια* des Briefes aber ist das herrliche Kommen und zwar zum Gericht, 2, 28. 4, 17., wie bei den Synoptikern. Ferner ist im Briefe zwar auch die ganze Zuversicht der Gebetserhörung ausgesprochen, aber das Gebet im Namen Jesu nicht genannt, noch so in den Vordergrund gestellt, wie es Jesus nach dem Evangelium selbst gethan hat. Johannes spricht von dem *χρισμα* der Gläubigen, vermöge dessen sie die göttliche Erkenntniß und rechte Weihe haben. Bei Jesus findet sich Nichts davon; ebenso

wenig von der eigenthümlichen Idee, 1. Joh. 5, 6. 7. Johannes nennt dasselbe Subjekt *διαβολος*, welches Jesus den *ἀρχων του κοσμου τουτου* nennt, vgl. jedoch Joh. 8, 44. Im Allgemeinen wird die genauere Vergleichung zeigen, daß der Brief die Ideen verarbeitet hat, daß der Lehrtypus in den Reden Jesu deßhalb ein viel weniger entwickelter ist, als bei dem Apostel.

Was aber das **Evangelium** selbst anbelangt, so sehen wir, wie Johannes Aussprüche Jesu mit dem Bemerken berichtet, daß dieselben von den Aposteln damals nicht so verstanden worden, Joh. 2, 19. 17, 37—39. Er unterscheidet also recht gut Jesu Gedanken von apostolischen, also wohl auch von seinen eigenen Gedanken. Nur mit Unrecht hat man behauptet, Johannes lasse die Reden Jesu wie auch anderer Personen ohne Unterscheidung in seine eigene Ausführung übergehen. In der Hauptstelle, Joh. Kap. 3., zeigt eine genauere Betrachtung, daß die ganze Gedankenreihe als Rede Jesu sich ganz natürlich aus der Situation und dem Gespräche ergibt und in sich selbst abschließt. Dem Pharisäer-Sinn gegenüber, der auf das messianische Gericht über die Heiden wartete, führt Jesus aus, daß er nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern sie selig zu machen. Und daran schließt sich der Gedanke, daß zum Glauben die Liebe zum Lichte gehört; denn eben das wird ja von Nikodemus gefordert, daß er sich in dieser erprobe. Ganz dasselbe ist es dann in anderen analogen Fällen des Evangeliums, wie der Rede des Täufers, Kap. 3., welche sich durchaus innerhalb des Ideenkreises des letzteren hält, wie denn die Anschauung von der Verleihung des Geistes ohne Maß, vom Zorne Gottes, nur dem Täufer, nicht dem Evangelisten gehören, und was vom Sohn Gottes gesagt ist, nur auf das Ereigniß bei der Taufe zurückweist. Die Länge solcher Reden ist kein Grund gegen ihre Aechtheit; was sich dem Gedächtniß einprägt, ist ganz individuell, und bei solcher Theilnahme des Gemüthes und ganzen Lebens, wie hier, mit keinem engen Maße zu messen. Finden sich dabei in Form, Ton und Styl Anklänge an Johanneisches, so zeugt dieß nur für die innerliche Aufnahme und Verarbeitung der Lehre des Meisters bei dem Apostel, für sein eigenes Verwachsenseyn mit jener, aber wir haben deßwegen keinen Grund, die wesentliche Treue der Ueberlieferung des Inhaltes zu bezweifeln, und ebendamit

den Unterschied zwischen der geschichtlich von Johannes überlieferten Lehre Jesu und seiner eigenen Lehre aufzugeben. Daß aber der Gegensatz von Licht und Finsterniß, von Leben und Tod wie in den Reden Jesu, so auch bei Johannes selbst uns begegnet, das liegt in der Natur der Sache; es handelt sich hier um eine Grundanschauung, welche auch ein Jünger von Jesus annehmen konnte, ja mußte, und welche überhaupt wesentlich christlich ist. Und so bleiben wir überall berechtigt, einen Johanneischen Lehrbegriff im Unterschiede von der Lehre Jesu bei Johannes aufzustellen. Was nun aber vom Inhalte des Evangeliums als unmittelbare Quelle hieher zu ziehen ist, das ist zunächst ganz der Prolog und der kleine Epilog am Ende des zwanzigsten Kapitels. Sodann einzelne Aeußerungen, welche der Apostel für sich selbst beifügt, namentlich auch Auslegung einzelner Aussprüche Jesu, so in Kap. 2. und 7., 11, 51 ff.; ferner kann man den Abschnitt vergleichen, mit welchem er den Bericht über das öffentliche Lehramt Jesu beschließt, 12, 37. Andere Abschnitte können zweifelhaft gemacht werden. Kap. 2, V. 24 f. muß in jedem Falle beigezogen werden. Aber in anderem Sinne bleibt allerdings auch das ganze Evangelium von Werth, sofern es uns zeigt, welche Abschnitte dem Apostel besonders wichtig gewesen und in sein Gedächtniß übergegangen sind. Dadurch werden seine oft kurzen Aeußerungen ergänzt und beleuchtet.

2. **Die Apokalypse** muß zunächst mit dem Evangelium und den Briefen gründlicher verglichen werden. Die in ihr zu Grunde liegende Denkart steht zu dem Lehrbegriff der letzteren jedenfalls im Verhältnisse wesentlicher Verwandtschaft, wenn auch unverkennbare Unterschiede vorhanden sind. Christologie und Eschatologie sind in ihr vorzugsweise entwickelt, und man kann sagen, daß sie in beiden Beziehungen sich nicht unpassend zwischen den paulinischen und johanneischen Lehrbegriff in die Mitte stellen läßt. Was zuvörderst die Logos-Idee betrifft, so findet sie sich in der Apokalypse, aber sie ist zunächst nur in speciellerer Beziehung angewandt, wenn Christus als der *πιςος και ἀληθινος*, 19, 11., der *ἐν δικαιοσυνῃ κρινει και πολεμει*, V. 15., *ὁ λογος του θεου* genannt wird. Es ist hier mit diesem Prädikate zugleich Etwas, das auf die Versöhnung hinzudeuten scheint, verbunden; er ist mit einem in Blut getauchten Oberkleide

angethan. Will man aber neuerlich den Christus der Apokalypse mehr arianisch, oder gar ebionitisch fassen, so läßt man vielen Stellen derselben ihr Recht nicht widerfahren, namentlich wo Christo dieselbe göttliche Verehrung mit dem Vater gewidmet, 5, 13., und wo er das *A* und das *Ω* genannt wird, 22, 13. Würde sich die Ansicht von einem sehr frühen Ursprung der Apokalypse bestätigen lassen, so wäre es um so erklärlicher, daß sie sich in manchen Beziehungen bemerkbar von den johanneischen Schriften unterscheidet, während sie in manchen wieder so nahe an sie angrenzt. Die starke Entwicklung der Eschatologie, welche weiter geht, als selbst in den Thessalonicherbriefen, ist jedenfalls nicht sicher als Kennzeichen eines Lehrunterschiedes aufzufassen. Und außerdem frägt sich bei dem ganzen Buche, wie viel auf Rechnung der Form kommt und wie sich hiezu die Subjektivität des Verfassers verhält. Jemehr das prophetische Schauen einen objektiven Charakter hat, desto weniger dürfen wir Alles dabei auf Rechnung der Person setzen. Wenn wir also an den Charakter der alttestamentlichen Prophetie denken, und an die in den Tiefen des menschlichen Geistes begründete Anlage zu einem Schauen, das etwas Anderes ist als das gemeine Träumen oder Sinnen, werden wir zwar anerkennen, daß die Modifikation der prophetischen Anschauung eine individuelle bleibt, aber dabei doch die objektive Macht als einen Factor anerkennen, dessen Berücksichtigung in der Beurtheilung des Inhaltes leiten und Vorsicht gebieten muß.

2. Charakter und Gliederung des johanneischen Lehrbegriffs.

§. 91.

Ungeachtet Johannes in seinen Schriften nicht veranlaßt war, den Unterschied des Christenthums vom Alten Bunde polemisch geltend zu machen, wie Paulus,* so kommt doch seine Lehre mit der des Heidenapostels wesentlich darin überein, daß auch er das Christenthum wesentlich in seiner vom Alten Bunde unterschiedenen

Eigenthümlichkeit auffaßt, und zwar vorherrschend vom christologischen Standpunkte aus. Ihm ist daher das Christenthum die Gnade und Wahrheit in Christo Jesu, welche er mithin vor Allem in Christo selbst, dann aber auch in ihrer Mittheilung an die Welt anschaut. Und daraus ergibt sich der gedoppelte Charakter seiner Darstellung, daß er 1) von dem ewigen Princip alles Lebens ausgehend nicht den anthropologischen Standpunkt, sondern den theologischen und zwar als einen objektiven einnimmt, dergestalt, daß er die ganze christliche Lehre von der Person Christi aus entwickelt, 2) daß er dabei eine vorherrschend intuitive, nicht dialektische Darstellung gibt. Nach diesem Charakter hat die Gliederung der Lehre auszugehen von Gott und seinem Sohne, und dann erst von der Welt zu handeln, um mit der Gemeinschaft Gottes in Christo zu schließen.

1. Der johanneische Lehrbegriff gehört seinem Charakter nach der zweiten Grundform der apostolischen Lehre an, welche das Christenthum vorzugsweise in seinem Unterschiede vom alten Bunde auffaßt. Ihm ist das Evangelium nichts Anderes, als Gnade und Wahrheit in Christo Jesu, Joh. 1, 17., vgl. 14., und zwar im Gegensatze zu dem durch Mose gegebenen Gesetze. So stehen einander gegenüber: die Gnade und Wahrheit, und das Gesetz; Christus und Mose. Hiermit ist sogleich sein christologischer Standpunkt bezeichnet; was das Christenthum gegenüber vom Gesetze Eigenthümliches hat, weist er nicht nach in seiner Wirkung auf den Menschen, obgleich dieß allerdings implicite im Begriffe der Gnade und Wahrheit liegt, sondern er stellt den Gegensatz in der Person der Urheber, in dem objektiven Grunde beider Seiten dar, und dieß unterscheidet ihn von Paulus, der gerade umgekehrt, wo er den Unterschied am nachdrücklichsten ausführt, nicht auf die Persönlichkeit Christi im Gegensatz eines bloßen Menschen wie Mose, sondern auf die subjektive Wirkung zurückzugehen pflegt. Dagegen ist der johanneische Lehrbegriff hierin offenbar verwandter dem des Hebräerbriefes, der 1, 1—3. sogleich den Sohn in seinem Unterschiede von den Propheten zeigt, ihn dann als Gott

aus dem Alten Testamente nachweist, und weiterhin die ganze Eigenthümlichkeit des Christenthums und seiner Versöhnung gründet auf das eigenthümliche Wesen Christi, der ein ganz anderer Hohepriester sey als der des alten Bundes. So bildet der Hebräerbrief den Uebergang zu Johannes. Aber Johannes macht nicht erst polemisch gegenüber vom alten Bunde die Eigenthümlichkeit des Christenthums geltend, sondern er ist im ruhigen Besitze und in der ruhigen Anschauung derselben begriffen, so bedeutsam er auch den Gegensatz hervorhebt. Demgemäß geht er nun auch ganz einfach auf die positive Darstellung dieser Eigenthümlichkeit ein, ohne Polemik. Von Christo geht er aus, und zwar von seiner Person, nicht von seinem Werke; so sehr er auch seinen Tod hervorhebt. Wenn er von ihm spricht, betrachtet er ihn nicht vorherrschend wie Paulus als den gestorbenen und auferstandenen; diese Momente stehen ihm fest, aber sie sind bei ihm schon einbegriffen in der Person Christi, wie er sie anschaut, und in welcher er Alles, was von ihm ausgeht, zusammenschaut. Christus selbst ist nach Joh. 1, 14. voll Gnade und Wahrheit, sie ist nicht nur durch ihn geworden, V. 17., sie ist in ihm selbst, weil er der mit Herrlichkeit begabte Eingeborene vom Vater ist. Eben weil er sie in ihm angeschaut hat, hat er auch ein Evangelium geschrieben, und zwar dasjenige, welches ihn am leuchtendsten als den, der πληρης χαριτος ist, darstellt. Eben deswegen hat er an die Spitze jenes Evangeliums den Prolog gestellt, in welchem er den Blick von Anfang an auf Christum fixirt, und zwar auf sein gottmenschliches Wesen. So geht er auch in seinem Briefe, 1. Joh. 1, 1—3., ganz aus von Christus; Alles, was er verkündigt als christliche Wahrheit, faßt er zusammen in das, was er mit Augen gesehen und mit Händen betastet hat, also in die Person Christi selbst. Und in diesem Sinne ist auch die Apokalypse ächt johanneisch, wenn wir auf ihren Eingang, 1, 4—8., sowie auf die Sendschreiben in den drei ersten Kapiteln sehen, welche alle ausgehen von der Person Jesu. Hienach erhellt, wie eben dieß den unterscheidenden Charakter des johanneischen Lehrbegriffs ausmacht, daß er nicht wie Paulus (mit Ausnahme des Colosserbriefes) den anthropologischen Standpunkt einnimmt, sondern den theologischen. Vom Princip alles Lebens geht er aus, und kommt dann von oben herab

auf das, was in der Erfahrung vorliegt. Nur ist ihm dieser theologische Standpunkt identisch mit dem christologischen, weil eben dieses Princip in Christo liegt, und der Vater erkannt wird durch den Sohn, Joh. 1, 18. Und zwar ist dieser Standpunkt ein objektiver: nämlich das Göttliche, wie es in Christo ist, wird nicht primitiv betrachtet, als den Menschen mitgetheilt, sondern zuerst schaut er das ewige Leben in Christo an und für sich, obgleich er dann ebenso gewiß die Mittheilung an die Welt darstellt. So aber konnte das Christenthum nur aufgefaßt werden, nachdem der große Kampf des Paulus gegen die judaistische Auffassung zum Siege durchgekämpft war. Wenn aber eben dieses Ausgehen von der Christologie bei Paulus sich fast nur im Colosserbriefe fand, so ist wohl zu bemerken, daß dieser Brief in eine Gegend gerichtet ist, in deren Nähe die Wirksamkeit des Johannes ihren vorzüglichsten Schauplatz hat. Die Anfänge einer das Christenthum alterirenden Gnosis haben jenen Brief hervorgerufen. Aehnliche Veranlassungen mögen die in der persönlichen Eigenthümlichkeit des Johannes begründete Richtung bei ihm zur Reife gebracht haben.

2. Es ergibt sich von selbst, daß die Darstellung dieses Apostels, welcher mehr als irgend ein Anderer die spekulative Richtung verfolgt und die Anfänge einer christlichen Gnosis gibt, wie es seinem persönlichen Charakter und der geschichtlichen Beziehung seiner Schriften entspricht, nun ein mehr intuitives als dialektisches Gepräge trägt. Aus der tiefen Ruhe seines inneren Glaubenslebens ging eine Auffassung der christlichen Wahrheit hervor, welche auf der Anschauung beruht, in die Form des Gedankens wohl eingeht, dieselbe aber nicht zur vollen Entfaltung kommen läßt. Die Wahrheit erscheint in großen umfassenden Begriffen, ohne daß diese so zerlegt würden, wie wir es bei Paulus finden, wo die Lehre wohl auch aus innerer Erfahrung fließt, aber in der gegenseitigen Ableitung der Begriffe und Wahrheiten in ganzen Schlußreihen sich verstandesmäßig entwickelt; daher sind auch die johanneischen Begriffe so viel umfassend, nicht so strenge geschieden und begrenzt und deßwegen sehr schwer zu erschöpfen. Die Darstellung ist viel massenhafter und deßwegen auch weniger reich in der Gliederung, besonders tritt die psychologische Entwicklung sehr zurück. Die intuitive Richtung ist zugleich eine spekulative. Die Fülle

der Anschauung, die Neigung, die Einheit als Mannigfaltiges geltend zu machen, hindert doch nicht, daß eben das christliche Bewußtseyn ganz gerichtet ist auf das Eine Höchste, Ewige, den ewigen Gott in seiner Ureinheit mit Christus, und dieß macht seinen Charakter zu einem spekulativen. Diese intuitiv spekulative Richtung können wir nicht nur da verfolgen, wo er sich in dem Gebiete des göttlichen Grundes der Dinge bewegt, sondern auch auf praktischem Gebiete, bis in die subjektive Ausprägung des Princips hinein, wie denn die starke Betonung des Begriffes der Liebe auf diesem Gebiete (vgl. den ersten Brief) gewiß hieher gehört. Es ist derselbe auf die Einheit und auf eine positive Anschauung derselben gerichtete Geist, der hier zur Innigkeit wird, die das Göttliche in seinem Eingehen in den Menschen faßt.

3. Nach obiger Entwicklung ihres Charakters kann die Darstellung der johanneischen Lehre nur von Gott ausgehen und zwar objektiv, nicht also von der Gottgemeinschaft, sondern von Gottes in Christo offenbarem Wesen. Sie wird also zuerst handeln von Christus und durch ihn vom Vater und Sohne. Von hier aus geht sie erst über auf die Welt und das Verhältniß Gottes zur Welt und Menschheit, wie es ursprünglich war und wie es geworden ist. Und zuletzt hat sie die Welt in ihrer Gemeinschaft mit Gott durch Christum zu betrachten, das Werk und Resultat der Erlösung. Es ergeben sich also die drei Hauptabschnitte:

A. Gott in Christo,

B. die Welt und der Mensch,

C. die Gemeinschaft der Welt mit Gott durch Christus.

3. Die einzelnen Lehren.

A. Gott in Christo.

a) Das Wort, der eingeborene Sohn.

§. 92.

Der Ausgangspunkt der ganzen johanneischen Lehre ist die Lehre vom Sohne Gottes, welche dieser Apostel eigenthümlich ge-

staltet hat; indem er von Jesus Christus besonders gern den Namen Sohn Gottes gebraucht, ist ihm der Sohn das menschgewordene Wort, das, von Anfang bei Gott und selbst Gott, die Weltschöpfung vermittelt, und der Lebensquell für die Welt und von jeher das Princip der Erleuchtung für die Menschenwelt ist, aber von dieser nicht begriffen, sofort wirklich in der Welt erschien und zwar als Mensch unter Menschen. Er ist das Leben und Licht, der mit Herrlichkeit begabte eingeborene Sohn, und hat die vollkommene Offenbarung und Mittheilung Gottes verwirklicht, als das erschienene und zum Gegenstande voller Erfahrung gewordene ewige Leben, das den Menschen sich mittheilt, und eben dadurch die Gemeinschaft mit Gott vermittelt, und zwar so, daß wer den Sohn sieht, auch den Vater sieht, und wer den Sohn hat, auch den Vater hat. Er ist der von Anfang an Seyende, der Gerechte und Reine, der Heilige und Geweihte, von dem der Vater zeugt. Ob Johannes auch den Menschgewordenen, wie den Logos, Gott nennt, ist zweifelhaft.

1. Der Begriff des Sohnes als des menschgewordenen göttlichen Wortes ist von Johannes im Prologe des Evangeliums dargelegt, womit die kurzen Andeutungen im Eingange des ersten Briefes zu vergleichen sind, ὁ λογος της ζωης, 1. Joh. 1, 2., sowie denn auch der λογος του θεου der Offenb. 19, 15. als ein mysteriöser Name Christi dargestellt ist. Der Begriff dieses Logos aber ist aus dem Eingange des Evangeliums zu entnehmen. Jedenfalls müssen wir ihn vielmehr aus dieser unmittelbaren Quelle zu schöpfen suchen, als aus der außertestamentlichen Geschichte seiner Entwicklung. Johannes mochte wohl auch eine äußere Veranlassung haben, eben sich dieses Ausdruckes zu bedienen, um das Göttliche in Christo zu bezeichnen; er mochte sie finden in der in Kleinasien verbreiteten alexandrinischen Logosidee, wie denn Ephesus in lebhaftem, nicht nur merkantilem, sondern auch geistigem Verkehre mit Alexandrien stand. Allein in keinem Falle dürfen wir voraussetzen, daß Johannes sich diesen Begriff nun eben so angeeignet haben werde, wie er in der alexandrinisch-jüdischen

Philosophie gangbar war, sondern wir müssen uns zum Voraus auf den Standpunkt stellen, erst die dem Johannes angehörige Modifikation des Begriffes vom Logos aus seinem Gedankenzusammenhange heraus zu entwickeln. Noch mehr als die alexandrinische Logosidee in positiver Anknüpfung dürfen wir als eine Veranlassung der Eigenthümlichkeit des johanneischen Prologs und seiner ganzen Lehre von Christo ansehen die in Kleinasien beginnende falsche Gnosis, die sich in das Christenthum einschlich, sich dessen zu bemächtigen und es nach ihren Begriffen zu gestalten suchte. Allein auf der anderen Seite liegt doch der Grund dieser Eigenthümlichkeit viel tiefer, in der Art des Apostels selbst, wie wir uns ihn denken dürfen, in seiner ganzen auf das Göttliche als das Primitive und dessen Anschauung gehenden Richtung. Es war daher ebensowohl die Darlegung seines eigenen Bewußtseyns, als die Rücksicht auf das Bedürfniß seiner Zeit und Umgebung, was den Apostel bei dieser Darstellung leitete. In dem Prologe gibt er das Resultat und die Quintessenz alles dessen, was er als ein treuer Zeuge Jesu von seinem Leben und von seinen Reden zu berichten hat; er gibt zugleich den Gesichtspunkt an, unter welchem man dasselbe von Anfang an auffassen sollte, und statt daß demnach die Synoptiker Matthäus und Lukas dem öffentlichen Auftreten eine Geschichte seines irdischen Ursprunges und Anfanges, eine menschliche Genealogie voranschicken und auch dadurch ihren Charakter bewähren, bei der thatsächlichen Erscheinung stehen zu bleiben, so gibt nun er eine Zurückführung dieser Erscheinung auf das Ewige, Uranfängliche, eine göttliche Genealogie. Denn dieß Göttliche an ihm vornehmlich will er schildern und davon gleich von vornherein seinen Ausgang nehmen.

Fassen wir nun den Inhalt dieses Prologs ins Auge, so tritt uns die gedoppelte Absicht entgegen, das göttliche Wort in seinem Wesen und seiner Wirksamkeit und in seiner menschlichen Erscheinung zu schildern. Und, was das erstere betrifft, so haben wir wieder das Verhältniß des Wortes zu Gott und das zur Welt zu unterscheiden. Der Apostel beginnt mit dem Uranfange. Uranfänglich war der Logos, ἐν ἀρχῇ. Diese ἀρχὴ ist hier offenbar etwas ganz Anderes als bei Markus, wo der Anfang der Verkündigung gemeint ist. Es ist hier auch nicht der geschichtliche Anfang im Gegensatze gegen das bloße

Seyn der Welt, denn den Gegensatz zur Welt hebt erst V. 3. und in einer viel stärkeren Weise hervor. Man kann wohl am ehesten dieses *ἐν ἀρχῃ* vergleichen mit dem בראשית in Genes. 1, 1., sofern dort das Schaffen entgegensteht allem zeitlichen Seyn; aber wenn nun doch dort schon der Uebergang zum zeitlichen Werden darin liegt, so unterscheidet sich davon wieder unser *ἐν ἀρχῃ*, sofern es uns über dieses Schaffen hinausversetzt, vgl. 17, 5. und so das eigentlich Uranfängliche bedeutet, welches jenseits aller Zeit ist, vermöge des Gegensatzes zu *τα παντα ἐγενετο*. Indem nun der Logos uranfänglich war, wird ein Verhältniß zu Gott von ihm ausgesagt. Er wird unterschieden von Gott, denn er ist *προς τον θεον*, bei Gott, in der Gemeinschaft Gottes; aber es ist dieß zugleich schon wieder Bezeichnung der Einheit und wie diese Einheit zu denken, ergibt sich dann aus dem Satze: *θεος ἠν ὁ λογος*, wo *θεος* Prädikat ist. Da wir die Einheit Gottes schlechthin voraussetzen dürfen und müssen, so ergibt sich hieraus, daß der Logos so eins mit Gott ist, daß er von ihm zwar unterschieden, aber nicht geschieden werden kann; *θεος ἠν ὁ λογος* ist also nicht ein Gegensatz zu *ὁ λογος ἠν προς τον θεον*, aber auch nicht identisch damit, sondern es sagt dasselbe nur stärker und bestimmter aus, es ist ein neues Prädikat, welches den Unterschied in der Einheit aussagt. Und diese Einheit darf nicht katachrestisch gedacht werden, sondern je strenger das Evangelium den Monotheismus hervorhebt, Joh. 17, 3. 5, 44., desto mehr muß der Logos, welcher nach Johannes Gott war, wirklich Eins mit der göttlichen Wesenheit seyn. Es ist daher in diesem Begriffe viel mehr enthalten, als *εἰκων θεου*. — Das zweite ist nun das Verhältniß des Logos zur Welt, V. 3. Das Daseyn der Welt wird auf ihn zurückgeführt als das vermittelnde Organ der Weltschöpfung, dieß liegt in *δια*, — nicht die letzte Ursache, aber die organisch vermittelnde Ursächlichkeit. Aber mit dieser allgemeinen Bezeichnung des Verhältnisses begnügt sich der Apostel nicht, sondern er deutet einestheils an, wie dieses bezeichnete Verhältniß näher zu denken sey, anderentheils wie mit demselben noch ein weiteres Verhältniß zur Welt gesetzt sey. In dem Logos war das Leben, V. 4., sofern er in sich Leben ist, konnte es eben geschehen, daß durch ihn Alles geworden ist, durch ihn, als den Lebendigen, der als solcher auch die wirkende Ur-

sache eines außer ihm bestehenden Lebens werden konnte. Aber ebensofern das Leben in ihm ist und von ihm auf die Welt überging, so war er nun der Lebensquell für die Welt, und dieß spricht der Apostel aus mit den Worten, daß er das Licht der Menschen gewesen sey. Die ζωη ist das allgemeine Princip des Lebens ohne Trennung des geistigen und leiblichen, im φως ist nun dieses Princip schon bestimmt gewendet, nämlich als das geistig erleuchtende gedacht. Dieß aber dürfen wir nicht auf eine bestimmte Zeit der Menschengeschichte einschränken, sondern es ist allgemein zu denken. V. 4., enge zusammenhängend mit V. 3., führt uns auf die ganze Menschengeschichte hin. Und wie es in dieser Menschengeschichte aufgetreten ist, so hat es sich darin auch als heiligendes Princip mit seiner Wirksamkeit geoffenbart mitten in der finsteren Welt. Es scheint in der Finsterniß, V. 5., was als gegenwärtig ausgesprochen ist, weil eben dieses Leuchten ein fortwährendes ist. Und so ist nun durch diese Entwicklung bis zum fünften Vers hin angebahnt, was der Apostel über die Erscheinung seiner Zeit zu sagen hat. Er äußert sich hierüber vorerst kurz dahin, daß dieses Princip geistiger Erleuchtung und Heiligung nicht im Täufer erschienen ist, obgleich er von Gott gesandt war, daß vielmehr sein Beruf nur dahin ging, von diesem Lichte zu zeugen. Und nun verfolgt er erst noch einmal positiv die Wirksamkeit des Logos in der Menschengeschichte weiter. Das Erste war, daß der Logos von jeher das Princip der geistigen Erleuchtung gewesen ist. Eine über dieses φαινει hinausgehende Stufe der Offenbarung aber ist nun schon V. 9. und 10. angedeutet: es ist in der Welt aufgetreten und offenbart sich als das wahrhaftige Licht, aber zugleich als ein solches Princip, das einen Gegensatz unter den Menschen findet. Obgleich auch die Menschenwelt ihm angehört und durch ihn geschaffen ist, so widerstrebt sie ihm doch überall; wo dieses Widerstreben aber nicht stattfindet, da offenbart sich sein Wesen und seine Wirksamkeit darin, daß solche Menschen durch den Glauben an ihn Kinder Gottes werden, als aus Gott geboren. Und nun folgt erst die dritte Steigerung seiner Wirksamkeit. Nicht nur wirkt der Logos geistig erleuchtend unter den Menschen, sondern er ist aufgetreten und wohnt unter ihnen, so daß ihnen seine Herrlichkeit anschaulich wurde. Er ist in der Welt als Mensch, menschlich-

individualisirt erschienen. — Dieß ist der Gedankengang des Prologs mit den Prädikaten, welche hier dem Logos gegeben werden.

2. Es frägt sich nun, welchen Begriff vom Logos wir hienach bei Johannes zu finden haben, wobei wir theils die Auslegung des Wortes, theils die geschichtliche Entwickelung des Begriffes zu Hilfe nehmen müssen. Die meisten Auslegungen des Begriffs aus dem Worte sind uns durch die Entwickelung des Prologs von selbst abgeschnitten. So kann unter dem Logos nicht das sonst in der Schrift so genannte Wort Gottes, nämlich die bisher verborgene, nun durch Christum geoffenbarte Wahrheit verstanden werden, wie Aeltere und Neuere gewollt haben. Denn nicht geoffenbarte Wahrheit ist der Logos nach dieser Entwicklung, sondern vor Allem schöpferisches Princip der Welt. Auch kann man nicht ὁ λογος = ὁ λεγομενος = der Verheißene deuten. Schon das Letztere wäre eine harte Ausdrucksweise, und dafür λογος zu setzen, noch härter, abgesehen davon, daß Christus nirgend einfach der Verheißene genannt wird. Aber der hohe Ausgang, welchen Johannes im Prologe nimmt von der schöpferischen Wirksamkeit des Logos her, verbietet auch Auslegungen wie Lehrer, ὁ λεγων τα του θεου, der auctor verbi divini, oder dann Stifter des Christenthums, oder einfach λογος = ὁ λεγων = auctor doctrinae, wo metonymisch der effectus pro efficiente gesetzt wäre. Daß Christus Lehrer ist, wird gar nicht hervotgehoben, außer V. 14., wonach er aber den Vater nicht nur durch sein Wort bekannt macht, sondern eben sofern er der Menschgewordene logos ist, und als logos das Princip aller schöpferischen und offenbarenden göttlichen Thätigkeit. Aber auch der Wortausdruck ist solchen Auffassungen schon entschieden zuwider; überall ist λογος nicht der Sprecher, der Lehrer, sondern das Gesprochene, vgl. Ps. 33, 6. Ps. 147, 15. 18. Der Sprechende nun ist ganz nach biblischem Sprachgebrauche Gott, und ὁ λογος dann das von ihm Gesprochene; wie denn auch bei Philo der absolute Gott der Sprechende, ὁ λεγων oder λαλων genannt wird, eben in seinem Verhältnisse zum λογος, der auch das ῥημα του ἀιδιου heißt; nur in abgeleiteter Weise als ἑρμηνευς του θεου ist der Logos auch Sprecher, was aber jedenfalls einen weiteren Umfang hat, als Lehrer. Ebensowenig aber endlich ist die Darstellung des Wesens und der Wirk-

samkeit des Logos der Bedeutung: Vernunft, ratio, oder: Weisheit, günstig. Wenn auch diese Begriffe im Logosbegriff als Momente mitgesetzt seyn können, so kann doch weder von der Weisheit als göttlicher Eigenschaft gesagt werden, *θεος ἠν ὁ λογος*, noch paßt zu einem dieser beiden Begriffe die Aussage der Menschwerdung unmittelbar. Ueberhaupt aber kommt in der Schrift nirgends der Begriff des Wortes (*λογος*, דבר) für die Eigenschaft der Weisheit vor; und hier insbesondere beweist das Verhältniß zu der *χαρις* und *ἀληθεια*, V. 14. 16. 17., daß der Begriff des Logos ein viel umfassenderer seyn muß. Der Logos kann nach allen Prädikaten, welche er hier hat, nur ein Ausdruck seyn für Gott selbst, sofern er schaffend, wirkend, sich offenbarend und mittheilend gedacht wird. Und eben auf dieses selbe Ergebniß werden wir geführt, wenn wir den geschichtlichen Entwickelungsgang des Begriffes ins Auge fassen, und die Spitze dieser Entwicklung mit dem johanneischen Begriffe vergleichen. Der Entwickelungsgang der Logos-Idee führt uns von den Wurzeln derselben im Alten Testamente durch die apokryphische Literatur bis zur alexandrinischen Gnosis. Auf dem alttestamentlichen Gebiete erscheint uns das Wort, indem Gott als der Sprechende schafft und wirkt, und durch Beides sich offenbart. Dabei wird dann Gott als der wirkende und sich offenbarende bald vorzugsweise von Seiten seiner Macht dargestellt, wie er spricht und es geschieht, bald von Seiten seiner Weisheit, daher diese so stark hervorgehoben wird, Prov. 8., Hiob 28., und unter den Apokryphen Sir. 24., und es wird hier, wie auch Weish. Sal. 7. theils das ursprüngliche Verhältniß der Weisheit zu Gott, theils ihre Wirkung in der Welt dargestellt, und zwar die letztere als ein Wohnungmachen bei den Menschen, Baruch 3, 9.—4, 4. Diese göttliche Weisheit, die unter dem jüdischen Volke gewandelt hat, ist das Gesetz Gottes. Im Buche der Weisheit als einer alexandrinischen Schrift wird dann diese Weisheit theils in der Darstellung personificirt, theils auf solche Weise prädicirt, daß es wenigstens nach einigen Stellen zweifelhaft seyn kann, ob sie nicht wirklich schon als Emanation aus Gott hypostasirt gedacht ist. Dabei wird dann zugleich neben der Weisheit die Macht Gottes hervorgehoben, und zwar so, daß theils die Weisheit selbst wieder *παντοδυναμος* genannt wird, theils das Machtwort

Gottes selbst als erscheinend dargestellt ist unter dem Schema einer Person, Weish. Sal. 18, 15., ein Schema, welches aus der Erscheinung des Würgengels genommen ist, 1. Chron. 21, 15. Von der Art nun, wie hier die unumschränkte Wirksamkeit Gottes bald durch σοφια, bald durch λογος bezeichnet wird, war es nur ein kleiner Schritt, im Worte λογος beides zu vereinigen, — ein Schritt, der sich am leichtesten auf griechischem Sprachgebiete erwarten läßt. Er ist in der Theorie Philo's gemacht. Hier ist der Logos der Inbegriff der göttlichen Kräfte, aber es ist sowohl sein Wesen, als sein Verhältniß zum absoluten Gott in einer mystischen Dunkelheit gehalten, welche es schwer macht zu entscheiden, ob er wirklich als eine Hypostase gedacht ist, oder nicht. Auch die für das Erstere neuerlich geltend gemachten Gründe sind wohl nicht als zwingend zu betrachten. Dieß ist weder das Prädikat ἀρχαγγελος, denn Philo nennt doch auch die göttlichen Kräfte, welche gewiß nicht hypostasirt zu denken sind, ἀγγελος, und andererseits nennt er den absoluten Gott selbst auch ἀρχαγγελος, ohne ihn doch damit in Eine Linie mit seinen Kräften stellen zu wollen, zum Beweise, wie fließend solche Bestimmungen sind, — noch das ὁ δευτερος θεος; denn dieß könnte auch der absolute Gott selbst, nur in einer andern Beziehung gedacht, seyn. Ebensowenig kann man aus der betonten Realität des Gegensatzes zwischen Gott und der Welt auf die Realität der Logos-Hypostase schließen. Im Gegentheile, je schärfer jener Gegensatz gefaßt ist, desto eher ist anzunehmen, daß dann hier ein blos relativer Unterschied sey. Der Unterschied des verborgenen und offenbaren Gottes wird der einer Relation, nicht einer Person seyn.

Wie dem aber auch sey, so bleibt jedenfalls zwischen dem philonischen und dem johanneischen Logos ein großer Unterschied, der sich schon darin bezeichnet, daß wir den immanenten Logos des Philo nicht mit dem immanenten des Johannes vergleichen können; denn der hervortretende Logos bei Philo entspricht dem fleischgewordenen bei Johannes: was aber jener bei Philo an Selbstständigkeit hat oder zu haben scheint, das eignet dem johanneischen schon vor der Menschwerdung. Hiermit hängt dann zusammen, daß Philo seinen Logos nur katachrestisch δευτερος θεος nennt; Johannes aber nennt ihn θεος

im strengsten Sinne didaktisch; hiemit sind aber nicht zwei Hypostasen als zwei Naturen gesetzt, sondern auf der einen Seite identificirt er ihn mit Gott, auf der anderen unterscheidet er ihn von demselben. Der Logos ist Gott als der von sich selbst unterscheidbare, das Seyn und Leben der Welt vermittelnde. Ferner ist der philonische Gegensatz der Hyle aufgehoben dadurch, daß Johannes Alles geworden seyn läßt durch den Logos. Und an die Stelle des physischen Gegensatzes von Licht und Finsterniß ist bei ihm der sittliche Gegensatz, Joh. 1, 5. getreten; und im Zusammenhange damit an die Stelle der philonischen doketischen ὄψις des Göttlichen im Messias bei Johannes die reale Menschwerdung des Wortes, Joh. 1, 14.

So zeigt denn der Blick auf den geschichtlichen Gang der Entwicklung zwar die Anknüpfungspunkte dieser Lehre schon im Alten Testament; in Beziehung auf die ausgeprägte alexandrinische Logoslehre aber bemerken wir vielmehr die entschiedene Originalität des Johanneischen Begriffes vom Worte, welche nur durch die geschichtliche Beziehung auf Jesum und die Abhängigkeit von seiner Lehre zu erklären ist. Die Johanneische Lehre hat mit jener Entwicklungsreihe nur das gemeinsam, daß der Logos der Ausdruck ist für das Princip der wesentlichen Gottesoffenbarung, und hierin dient diese geschichtliche Parallele mit zur Abweisung aller diesen Logosbegriff umgehenden Auslegungen. Im Uebrigen unterscheiden ihn die Prädikate, die ihm gegeben sind, so wesentlich, daß die nähere Bestimmtheit des Begriffes nur aus der Gedankenreihe des Johanneischen Prologes selbst erhellt. Wenn Johannes das Wort geradezu mit Gott identificirt, so geht daraus hervor, daß dasselbe jedenfalls für ihn mehr als eine göttliche Kraft, daß es vielmehr gleich dem Inbegriff aller göttlichen Kräfte, vgl. V. 14., seyn muß. Man kann hiebei an den Logosnamen in der Apokalypse 19, 13., denken, welcher derselben Person gegeben wird, die in sich die göttlichen Kräfte, die ἑπτα πνευματα, 3, 1., welche unter dem Symbole der ἑπτα κερατα und ἑπτα ὀφθαλμοι, 5, 6., hauptsächlich in den zwei Beziehungen der Allwissenheit und Allwirksamkeit dargestellt sind, vereinigt. Dieser Inbegriff der göttlichen Kräfte, welcher mit Gott selbst identisch ist, kann auch weder eine emanirte Kraft, noch eine göttliche Substanz außer Gott seyn, sondern so sehr er ein

selbstständiges Princip ist, so wesentlich ist er doch von Gott blos unterschieden und nicht außer Gott. Der λογος bei Johannes ist Gott, als reflektirter, gesprochener; aber obgleich reflektirt, so ist er doch sosehr Gott, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnt, und nichts Aeußeres für ihn ist. Alles was von Gott in der Welt offenbar ist, das ist im λογος konstituirt; und als reflektirter Gott ist er es, durch welchen der Ursprung der Welt, ihr Bestehen und ihre Vollendung vermittelt ist. Hiermit ist nun zu vergleichen, was Jesus selbst in Joh. 5. über sein Sohnesverhältniß zum Vater gesagt hat, wonach ihm der Vater gegeben hat, das Leben in ihm selber zu haben, aber in mitgetheilter Weise. Auf diesen durch den Prolog des Evangeliums bestimmten Logosbegriff haben wir nun auch im ersten Briefe 1, 1. ὁ λογος της ζωης zu beziehen. Zwar haben viele Ausleger in dieser Stelle λογος in der gewöhnlichen Bedeutung „Lehre“ genommen, die Lehre vom Leben, und mit dem Zweck der Lebensmittheilung als Gegenstand dessen, was die Apostel sinnlich wahrgenommen haben, was aber von Anfang der Welt an von Gott vorherbestimmt und vielfach vorangedeutet worden. Ja man hat das ἠν ἀπ᾽ ἀρχης selbst auf den Anfang des Lehramtes beziehen wollen. Das Letztere verbietet sich von selbst durch die Parallele des zweiten Verses — την ζωην την αἰωνιον ἡτις ἠν προς τον πατερα ꝛc. Aber überhaupt weisen schon die Aussagen ὁ ἑωρακαμεν und ὁ ἀκηκοαμεν auf die Person hin, wie denn in der Grundanschauung des Johannes überall die persönliche Erscheinung Jesu voransteht. Der ganze Zusammenhang von Vs. 1—3. legt es nahe, daß es sich bei dem λογος της ζωης um den persönlichen λογος handelt, der identisch ist mit dem V. 3. erwähnten Sohn, und von dem allein gesagt werden kann, sie haben ihn gesehen. Und der Gebrauch des Neutrums beweist nur, daß Johannes etwas allgemeiner und unbestimmter reden wollte, eben um das Principielle, was in diesem Begriffe liegt, hervorzuheben. Dieß ist nun aber neben dem Prologe die einzige Stelle, in welcher vom Logos die Rede ist, da wir 1. Joh. 5, 7. nach dem Gewicht der äußeren Zeugnisse und nach dem Zusammenhange als unächt zu betrachten haben.

3. Sehen wir nun auf die weiteren Aussagen über den, der von Johannes als das Wort bezeichnet ist, so ist von ihm gesagt,

daß in ihm das Leben, ja daß er selbst das Leben ist, ferner das Licht, und der mit Herrlichkeit begabte eingeborne Sohn vom Vater, der mit dem Vater Eins ist. Im Prologe, Joh. 1, 4. ist gesagt: in ihm war das Leben; im ersten Briefe, 1. Joh. 1, 1., wird er geradezu ὁ λογος της ζωης genannt, und im zweiten Verse schlechtweg ἡ ζωη. Im ersten Verse sind beide Begriffe zusammengestellt, hieraus hat sich die Nothwendigkeit ergeben, sich über beide zu erklären; hienach ist eben der Logos Gegenstand menschlicher Erscheinung, sofern die ζωη erschienen ist, und insoferne haben sie das Leben gesehen und verkündigen es als den, der beim Vater war. Der λογος ist also das Leben schlechtweg. Das Leben ist bei Johannes ein vielumfassender Begriff. Leben im eigentlichen Sinne kommt Gott zu; es liegt also ein tieferer Sinn wohl auch zu Grunde, wenn dasselbe auf die Menschen übergetragen wird. In Joh. 5, 26. stellt Jesus selbst den Vater als ζων dar; er hat das Leben schlechthin in sich. Dennoch wird er nicht geradezu das Leben genannt, sondern dieß geschieht nur beim Sohne. Der Grund liegt darin, daß eben der Sohn das erschienene göttliche Leben, und eben damit auch die Quelle desselben für uns ist. Wie Gott überhaupt das selbstständig lebendige Seyn ist, von dem alles wahre Seyn ausgeht, so ist der Logos das Leben in sich, obgleich er es vom Vater als mitgetheilt empfangen hat; und so ist er das Princip desselben insbesondere für die Menschheit. Alles wahre Leben, die wahre Lebenskraft, als geistige und leibliche, ist enthalten in dem, was von ihm stammt, und sofern im Menschen das wahre Leben in sich befriedigende Einheit, Seligkeit ist, insofern ist auch die ζωη Seligkeit (freilich nicht isolirte Glückseligkeit). — Wie er nun aber das Leben genannt wird, so auch das Licht, Joh. 1, 4. 5. 9. Das Licht wird von Johannes aber auch als Bezeichnung des göttlichen Wesens überhaupt gebraucht, 1. Joh. 1, 5—7. (wie auch bei Philo). Als Licht wird Gott betrachtet vermöge seines geistigen Seyns, als selbstbewußtes Wesen, das als solches heilig und gut in sich ist. So ist nun der Sohn das Licht als das gleich geistige Leben, das, in sich intelligent und heilig, auch die Fülle intelligenten und heiligen Lebens mittheilt an die Welt. — Dieses als Leben und Licht bezeichnete Wort nun ist weiter bezeichnet als der mit Herrlichkeit begabte eingeborne Sohn des Vaters voll

Gnade und Wahrheit, Joh. 1, 14. 18. vgl. 3, 16. 18. 1. Joh. 4. 9., der μονογενης nicht als Liebling, sondern als der Einzige in seiner Art. Er hat die vollkommene Offenbarung und Mittheilung Gottes verwirklicht als das erschienene ewige Leben, 1. Joh. 1, 1—3., welches sich Joh. 1, 14—18. mittheilt und zu dem Vater führt, 1. Joh. 2, 23. vgl. 22. 4, 15. 2. Joh. V. 9. Er ist der von Anfang seyende, 1. Joh. 2, 13. 15., der Heilige, 1. Joh. 2, 20. 3, 3., der Gerechte, 1. Joh. 1, 9. ꝛc., von dem der Vater zeugt, 1. Joh. 5, 9. 10. 11. — Das aber läßt sich nicht erweisen, daß Johannes ihn als den ἀσαρκος schon geradezu υἱος nenne; ebensowenig umgekehrt, daß er auch den Menschgewordenen noch θεος nennen würde: die Stelle 1. Joh. 5, 20. ist wahrscheinlicher so zu fassen, daß der ἀληθινος θεος zunächst der Vater ist, vgl. Joh. 17, 3., obgleich Ἰησους Χριςος dem οὑτος zunächst vorangeht; wie denn οὑτος auch 2. Joh. 7. sich nicht auf das zunächst vorangehende Subjekt bezieht. Aber es ist, da der Sohn Gottes Jesus Christus, vgl. V. 20., das herrschende Subjekt ist, der Vater verstanden nur soferne er im Sohn offenbar ist. Uebrigens ergänzt sich nun, was Johannes in seinem eigenen Namen sagt, durch seine Geschichtsdarstellung, in welcher er offenbar sehr absichtlich den Ausruf des Thomas, Joh. 20, 28., an die Spitze des ganzen Evangeliums stellt; die Geschichte wird so weit fortgeführt, bis diese Wahrheit erkannt ist, vgl. V. 29.

b) Der Vater und der Geist.

§. 93.

Von Gott an sich stellt uns Johannes nur insoferne eine Lehre auf, als er die Beziehung des Vaters zum Sohne mehrfach hervorzuheben veranlaßt ist, wonach der im Sohne offenbare Gott hienach als der Vater der unsichtbare Gott, Leben, Licht und Liebe ist; ebenso reicht, was Johannes vom Geiste sagt, nicht hin, eine eigene Lehre von demselben zu bilden, sondern es ist nur das Element einer solchen damit gegeben, indem auch hier Alles nur mit Beziehung auf den Sohn gelehrt ist.

1. Nirgends stellt Johannes eine **Lehre von Gott** im Allgemeinen auf, sondern wo er von Gott überhaupt redet, oder insbesondere vom Vater, da ist immer die Beziehung auf den Sohn sichtbar. So ist es im Prologe des Evangeliums, wo er zuerst allerdings auch von Gott, zu dem der Logos im uranfänglichen Verhältnisse steht, sprechen muß, dann aber sich ganz auf den Logos selbst beschränkt, und erst zuletzt, nachdem dieser Gegenstand erschöpft ist, wieder auf den Vater zu sprechen kommt, aber wiederum mit bestimmter Beziehung auf den Sohn. So ist es nun auch wieder im ersten Briefe. Denn wenn hier im Eingange des Vaters erwähnt ist, V. 2., so geschieht es nur, um das Verhältniß des erschienenen Lebens zu dem ewigen Gott darzustellen, und so wieder wo er von der Wirkung der Erscheinung, von der Verkündigung des Sohnes und der dadurch gestifteten Gemeinschaft redet, da kommt die Gemeinschaft mit dem Vater zur Sprache, aber sie ist nur eine Gemeinschaft durch den Sohn. Im Anfange des nächsten Abschnittes freilich, 1. Joh. 1, 5 ff., finden wir eine ausdrückliche Lehre über Gott, daß er Licht sey. Aber sie hat doch nur den praktischen Zweck, zu zeigen, wie die Gemeinschaft mit dem im Sohne offenbaren Gott das menschliche Leben gestalten müsse, wie denn in derselben Hinsicht in Kap. 3. die Heiligung der Christen auf die Reinheit des Sohnes bezogen ist, und im ersten Kap., Vs. 7., selbst ist zwischen die göttliche Heiligkeit und unsere Heiligung die Vermittlung Christi eingeschoben. So sind denn auch im ferneren Verlaufe des Briefes wohl Merkmale des Gottesbegriffes mit Nachdruck hervorgehoben, aber immer ist es der im Sohne offenbare Vater, der durch diese Offenbarung mit uns in Gemeinschaft ist, von welchem die Rede ist. Dahin gehören Stellen wie am Schluße des Briefes, 5, 20. Ebenso aber steht auch in der Apokalypse, wenn wir sie zur Vergleichung beiziehen, immer Christus voran, obwohl wie 1, 4. 8. 4, 8. Aussagen über Gott angeschlossen werden.

Sowohl im Prologe als im Briefe nun ist die Benennung θεος für Gott die häufigste, vgl. Joh. 1, 13. 18. In der bestimmten Unterscheidung vom Sohne aber ist auch der Begriff des Vaters gebraucht, so πατηρ, Joh. 1, 14. 18. Dieser Gott nun ist 1. Joh. 5, 20. als der wahrhafte, der ἀληθινος geschildert, im Gegensatze gegen allen

Götzendienst, vgl. Joh. 17, 3. Ihn hat nie Jemand gesehen, Joh. 1, 18. 1. Joh. 4, 20., er ist nur vom Sohne den Menschen geoffenbart worden, Joh. 1, 18. Indem er als der unsichtbare Gott den Menschen, die der Sichtbarkeit angehören, entgegengestellt wird, ist damit an sein geistiges Wesen erinnert, vgl. den Ausspruch Jesu 4, 24. Es liegt darin, daß es keine empirische Anschauung von ihm gibt, aber auch überhaupt kein Mensch eine anschaulich vollkommene Erkenntniß von ihm besitzt, noch eine solche, die er von sich selbst hätte. (Von diesem Ausspruche zu unterscheiden ist 1. Joh. 3, 6., wo es sich von der Unvereinbarkeit der wahren Erkenntniß Gottes mit dem Beharren in der Sünde handelt.) Dieser unsichtbare Gott nun ist der, der das ewige Leben ist, die Fülle des Lebens in sich selber hat, und der Urquell desselben ist. Das Leben aber ist zugleich Licht, vollkommen, heilig, von der Sünde unbefleckt, 1. Joh. 1, 5 ff. Φως ist ein bildlicher Ausdruck, der überhaupt alle geistige Vollkommenheit bezeichnen kann, aber nach dem Zusammenhange liegt hier der Begriff der Heiligkeit darin. In diesem Begriffe Gottes als Leben und Licht ist theils an und für sich schon der Begriff Gottes als Geist enthalten, theils sind alle anderen Prädikate, die ihm Johannes beilegt, darin mitbegründet. Dahin gehört insbesondere, daß Gott Alles kennt und weiß, daß er der wahrhaftige, treue und gerechte ist, 1. Joh. 3, 20., daß er die Liebe ist, 1. Joh. 4, 8. Die Allwissenheit ist nach der ethischen Beziehung und mithin im strengsten Sinne gedacht, sie ist in so ferne dem eigenen durch die Sünde getrübten Bewußtseyn des Menschen von sich selbst entgegengesetzt. So liegt in der Bezeichnung des Lichtes doch nicht blos die Heiligkeit; der Begriff ist ein weiterer. Der Vater ist als Lichtwesen rein, er ist aber auch der intelligente Vater, und das Eine wie das Andere, der Begriff seiner Allwissenheit und Liebe, fließen beide gleichermaßen aus der Anschauung seiner Lichtnatur. Auf den Begriff Gottes als Liebe, 1. Joh. 4, 8., legt Johannes ganz besonderen Nachdruck. Die Entwicklung des Briefes bis an's Ende bewegt sich um den Begriff der Liebe, die Liebe ist als Inbegriff des ganzen praktischen Christenthums eingeschärft, der wahrhaft Liebende ist von Gott geboren und deßwegen ist die Spitze des Gedankenganges, daß Gottes Wesen die Liebe ist. Dieß wird aber abgeleitet aus der Er-

scheinung des Sohnes, ganz gemäß dem Verfahren des Johannes überhaupt, vgl. auch den Ausspruch Jesu, Joh. 3, 16. Der rechte Begriff der Liebe ergibt sich eben aus der Hingabe Christi. Die Liebe ist primitiv in Gott, hat sich erwiesen durch die Sendung des Sohnes, und ist abgeleiteterweise die Liebe aus Gott. Sie ist begriffen in der Selbstmittheilung Gottes, und setzt den Begriff des Lichtes, der sittlichen Vollkommenheit voraus. Aus diesem Begriffe Gottes gehen dann von selbst hervor die Prädikate Gottes, daß er der wahrhaftige, treue und gerechte ist. Er ist der wahrhaftige. In ihm ist die Wahrheit. Sein ganzes Werk nun beruht auf der Wahrheit, daß der Mensch ein Sünder ist, 1. Joh. 1, 10., darum macht ihn der Mensch zu einem Lügner, der diese Wahrheit nicht anerkennt, der mithin dem Zeugnisse Gottes, welches er durch den Sohn gegeben, nicht glaubt. Damit hängen nun die Begriffe treu und gerecht zusammen. Treu ist Gott als der wahrhaftige in seinen Verheißungen, und gerecht, weil er eben gemäß dieser Verheißung einem Jeden das Seine zutheilt. Deßwegen, eben mit Beziehung auf seine Verheißung, liegt es in seiner Treue und Gerechtigkeit, daß er die Sünden vergibt und den Sünder reinigt. 1. Joh. 3, 20. sagt Johannes von ihm, er sey größer als unser Herz. Es ist die Frage, ob er größer ist in Ansehung seiner Gnade, oder seiner Strenge. In jedem Falle liegt die Beziehung zu Grunde, daß er Alles kennt. Nach dem Zusammenhange mit V. 19. hat die erste Erklärung viel Schein für sich, nach V. 21. aber, wo erst von denen, die ihr Herz nicht verdamme, gesagt ist, daß sie Freude vor Gott haben, verliert sie ihre Wahrscheinlichkeit. Das Kennzeichen, woran wir erkennen mögen, ob wir aus der Wahrheit sind, ist die Bruderliebe; und so sollte V. 20. den Gegensatz bilden und sagen: wenn schon unser Herz uns verdammen muß, bezeugend, daß wir nicht lieben, so ist ja Gott noch größer als unser Herz: wie vielmehr werden wir von ihm verdammt seyn? (wobei allerdings das zweite ὅτι nicht ohne Schwierigkeit ist). Größer ist also wohl Gott zunächst wegen seiner mit seiner Allwissenheit zusammenhängenden größeren sittlichen Strenge und erst mittelbar wegen seiner Machtvollkommenheit, die Sünde zu vergeben, und seiner der Strenge und Heiligkeit entsprechenden Gnade.

Während nun der erste Brief fast nur die mit der Erlösung zu-

sammenhängenden sittlichen Eigenschaften betont, so hebt die Apokalypse mehr die allgemeinen metaphysischen Eigenschaften Gottes, welche sich auf sein natürliches Verhältniß zur Welt beziehen, hervor; so das göttliche Seyn als das ewige Zeitlose, 4, 8. 11, 17. entsprechend dem Jehova-Namen. Verwandt mit diesem Ausdrucke, nach welchem er alle Zeitdimensionen erfüllt, mithin der Unveränderliche ist, ist auch die Bezeichnung als *A* und *Ω*, 1, 8. 22, 13. 21, 6. Die Idee des unbeschränkten göttlichen Seyns liegt auch in der Bestimmung *ὁ θεος ὁ ζων*, 7, 2. 4, 9. 10. 7, 2. 15, 7., und dieß ist allerdings sehr johanneisch. Ferner hebt die Apokalypse hervor die Macht Gottes, bezeichnet ihn als den Schöpfer der Welt, seinen Verstand als den Alles regierenden, 5, 13. 19, 6. 20, 11., ferner 11, 15. 17., ferner in vielen Stellen als den *κυριος*, 1, 8. 4, 8. 11, 17. 15, 3. 22, 5. 6. 21, 22., Gott des Himmels, 11, 13. Wenn aber diese Seite nun in der Apokalypse überwiegt, so darf man daraus doch noch nicht gleich auf einen andern Standpunkt als den johanneischen schließen; vielmehr erklärt sich dieß auch aus ihrem Zwecke, den allmähligen Sieg des Christenthums darzustellen. Hier liegt der Gedanke der göttlichen Weltherrschaft, welche bewirken muß, daß die Weltherrschaft Christi allmählig durchdringt, zu Grunde: und in so fern ist das Vorwalten jener allgemeinen Seite des Gottesbegriffs ganz am Platze.

2. Die Lehre **vom Geiste** nun ist eben so wenig eine selbstständige, ausgeführte Lehre bei Johannes, als die Lehre von Gott überhaupt, so oft er auch von dem Geiste redet, 1. Joh. 4, 2. 5, 6. dem *πνευμα της ἀληθειας*, 4, 6. 5, 6. Er betrachtet ihn doch zunächst immer als den mitgetheilten, 1. Joh. 2, 20. 3, 24. 4, 6. 4, 13. und was er hierüber sagt, zeigt deutlich, daß er diese Mittheilung als durch den Sohn vermittelt denkt, anschließend an Joh. 7, 39. Also auch hier hält er sich durchaus auf dem Standpunkte der Anschauung vom Sohne aus, und innerhalb des Grundgedankens, daß Gott der sich selbst mittheilende ist.

B. Die Welt und der Mensch.

a) Die Welt in ihrem ursprünglichen Verhältniß zu Gott.

§. 94.

Die Welt als Inbegriff der endlichen Wesen, und namentlich der Menschen, hat ihr Seyn und Leben von Gott durch den Logos, und darin ist die ursprüngliche und fortdauernde Empfänglichkeit der Welt für die göttliche Offenbarung und Lebensmittheilung begründet.

Die grundlegende und entscheidende Stelle für die johanneische Ansicht vom Verhältniß der Welt in ihrer Totalität zu Gott ist im Eingange des Prologs Joh. 1, 3. 4. Im Logos Gottes liegt das Princip des Lebens in jeglicher Bedeutung, des physischen wie des geistigen. Indem Johannes die Person des Erlösers zurückführt auf die anfängliche Gottesmanifestation in der Schöpfung, welche dann fortgewirkt hat, so führt er auch das Objekt der Erlösung, die Menschheit, zurück auf den Complex dessen, was durch uranfängliche Gottesoffenbarung in der Schöpfung gesetzt ist, was ursprünglich beisammen war. Das göttliche Princip der Offenbarung und das durch dasselbe gesetzte Seyn in der Gesammtheit der Welt haben eine durchgängige, schlechthinige und ausschließliche Beziehung auf einander. Der Logos ist zwar von der Finsterniß nicht aufgenommen worden; aber dieß ist ein Vorwurf für sie. Sie hätte ihn aufnehmen sollen. Und eben damit ist ausgesprochen, daß trotz aller moralischen Finsterniß der Welt nie die Aufnahmsfähigkeit für das göttliche Leben verloren gehen kann, eben weil sie in jener absoluten Beziehung auf den Logos steht.

b) Die Welt in ihrer Entfremdung von Gott.

§. 95.

Die Welt, ungeachtet sie von Gott stammt, ist in einer Entfremdung von ihm befangen; sie wird, sofern sie an und für sich vom Menschen geliebt wird, der Gegensatz Gottes, und diese Liebe zu ihr ist die Sünde, welche den Tod in sich trägt. Dieß ist die andere Seite an ihrem Begriffe, welche Johannes sehr stark hervorhebt, obgleich er keine so durchgebildete Lehre von der Sünde gibt wie Paulus.

1. Die Welt in ihrer Entgegensetzung gegen Gott, als das Vergängliche und Nichtige zu lieben, ist der Gegensatz gegen die Gottesliebe und das ewige Leben, 1. Joh. 2, 15—17. In diesem Sinne ist die Liebe der von Gott geschaffenen Welt verboten, und bildet sie troß dieses Geschaffenseyns den Gegensatz zu Gott; ebensofern sie in der Liebe, welche sie auf sich zieht, für sich genommen und von ihm losgetrennt wird, ist sie das in sich Nichtige und die Liebe zu ihr verwerflich, denn diese Liebe ist dann das Hängen an der Welt in fleischlicher Lust, und das blos Weltliche ist eben dadurch schon das Ungöttliche, was sich von der Sünde nicht trennen läßt.

2. Die Sünde, als solche, 1. Joh. 3, 4 ff., ist die Gesetzwidrigkeit, der Gegensatz der *δικαιοσυνη*, 1. Joh. 3, 7—10. In dem *ὁ ποιων την δικαιοσυνην δικαιος ἐςι*, V. 7., liegt die Erklärung des Begriffs der *ἀνομια*, V. 4. Die Gesetzwidrigkeit der Sünde äußert sich einestheils als Lüge und Unglauben, dem *ψευδος*, welches 1. Joh. 2, 21 f. erwähnt ist; es ist der Widerspruch gegen Gottes Wahrheit und sein Thun, welcher beweist, daß die Wahrheit nicht in uns ist, 1. Joh. 1, 8. Ganz denselben Begriff finden wir wieder als den Begriff des Unglaubens, 1. Joh. 5, 10.; der, welcher Gott nicht glaubt, ihm im Sohne nicht glaubt, äußert auf diese Weise in dem Widerspruche gegen Gottes Wahrheit seine Entgegensetzung gegen denselben, vgl. 5, 9. auch Joh. 3, 18. Aber sie äußert sich auch ferner als Lieblosigkeit, welche geradezu zum Hasse des Bruders wird, 1. Joh. 2,

9—12. 3, 12 ff., wobei das letztere Beispiel auf den innern Grund des Hasses, der in dem Gefühle der Gottentfremdung liegt, zurückweist. Grundsätzlich aber steht der Mangel der Bruderliebe der Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz Gottes fordert, entgegen, nach 1. Joh. 3, 10. vgl. 6. und 4, 6., ebenso weil von Gott nur Liebe und kein Haß ausgeht, 1. Joh. 2, 16.

3. Die Sünde des Menschen wird ihm aber zur Verblendung; und dieß ist der Ort für jenen tief eingreifenden Begriff der σκοτια, welcher schon im Prologe des Evangeliums die wichtige Stelle hat, und dessen sittliche Wurzel und Charakter auf das deutlichste ausgesprochen ist, 1. Joh. 2, 11. vgl. 8. 9. 10. Der Haß versetzt in die Finsterniß, weil er das Herz verblendet; die Liebe aber erhält im Licht, weil sie gottverwandt ist, — das heißt, die Finsterniß ist nichts Anderes als eben die Gottentfremdung, wie auch aus den angeführten Stellen, 1. Joh. 3, 10. 4, 6. 2, 16., hervorgeht. Sie steigert sich aber zur innern Verdammniß, 1. Joh. 3, 20 f., der Selbstverurtheilung des Herzens, welche den göttlichen Zorn und durch denselben den Tod in sich trägt; wie denn der durch die Erlösung überwundene Zustand als Tod, θανατος, gewußt und gefühlt wird, 1. Joh, 3, 14. vgl. 5. 16 f., wo deutlich der θανατος als Spitze in der Steigerung der Sünde erscheint.

4. Diese Sünde nun ist allgemein in der Menschheit, sie bildet in derselben ein Gesammtleben, welches denn, eben weil sein Princip die falsche Weltliebe ist, in welcher es sich zum System und Gesammtleben organisirt hat, selbst schlechtweg die Welt, ὁ κοσμος genannt wird, vgl. 2, 16., ἐκ του κοσμου ἐςι. Dieß ist der κοσμος, der die Jünger nicht kennt, 1. Joh. 3, 1., ja haßt, 3, 13., aus dem die Feinde des Christenthums stammen und nach welchem sie reden, 1. Joh. 4, 5. Die Menschheit kann sich hienach durch eigene Kraft nicht frei machen; ohne den Sohn hat sie das Leben nicht, sondern bleibt im Tode, vgl. 1. Joh. 5, 12. Die Sünde in dieser ihrer Gewalt zu läugnen oder zu mißkennen, verstrickt nur immer tiefer in ihre Bande, vgl. 1. Joh. 1, 6 ff. — Aber dieses sündige Gesammtleben ist nicht ursprünglich in der Menschheit, sondern die menschliche Sünde hat einen mächtigen Vorgang im Teufel, dem Argen; er ist der erste Anfänger der

Sünde, ἀπ ἀρχης, 1. Joh. 3, 8.; und aus ihm sind Alle, von ihm sind Alle verführt, welche die Sünde thun, wie denn schon der erste Brudermord auf seine Anstiftung zurückzuführen ist, 1. Joh. 3, 9—12. vgl. 5, 18. 19. (denn πονηρῳ ist in dem Ausspruche: ὁ κοσμος κειται ἐν τῳ πονηρῳ ohne allen Zweifel als Maskulinum vom Teufel zu verstehen). So geht auch hier Johannes überall auf das Princip in der höchsten Potenz zurück, und eben deswegen betont er das Anfangen der Sünde von Seiten des Teufels so nachdrücklich in seinem Briefe.

C. Die Gemeinschaft der Welt mit Gott durch Christus.

a) Der Welterlöser und sein Werk.

§. 96.

Um diesem Zustande der Sünde, welcher durch die vorchristliche Wirksamkeit des Logos weder verhindert, noch aufgehoben werden konnte, abzuhelfen und die lebendige Gottesgemeinschaft, das Leben in der Menschheit zu begründen, erschien der Sohn Gottes unter den Menschen als der Erlöser der Welt, indem er die menschliche Natur göttlich verklärte und zugleich als Versöhner für die Sünde der Menschen, insbesondere durch seinen Tod eintrat.

1. Es gibt eine vorchristliche Wirksamkeit des Logos. Sie ist deutlich ausgesprochen im Prologe des Evangeliums. Der Logos ist überhaupt das Princip des Lebens und Lichts für die Menschheit, und was in ihr sich vom Leben und Licht findet, muß auf ihn zurückgeführt werden, so gut wie Alles, was im weiteren Kreise der Schöpfung durch ihn begründet ist. Somit gehört denn auch, was sich von Leben und Licht in der Heidenwelt findet, seinem Wirkungskreise an, insbesondere aber nothwendig die ganze alttestamentliche Oekonomie. Daher wird denn das Gebiet dieser Oekonomie τα ἰδια, und die Glieder derselben ὁ ἰδιοι genannt, Joh. 1, 11. Der Wirksamkeit auf beiden Gebieten stand die σκοτια, V. 15., entgegen, die Beschaffenheit des κοσμος,

sofern er das Göttliche nicht erkennt, V. 10. Daher er dann eben in der Finsterniß begriffen ist, V. 5., und selbst die Seinen ihn nicht annahmen, V. 11. So müssen wir denn das durch Mosen gegebene Gesetz, 1, 17., völlig in den Bereich der Wirksamkeit des Logos ziehen, und dieß entspricht dann ganz der Art, wie Johannes in dem Verlaufe der Geschichte im Evangelium, 12, 41., von Jesaja sagt: er habe die Weissagung gesprochen, weil er die δοξα Jesu, seine Herrlichkeit geschaut habe.

2. Der in der Welt erschienene Sohn ist der σωτηρ der Welt, 1. Joh. 4, 14. Als das im Fleische erschienene Wort vereinigt er in seiner Person das wahrhaft Göttliche und das wahrhaft Menschliche, und dieß ist das Wesentliche des christlichen Bekenntnisses in Beziehung auf seine Person, 1. Joh. 4, 2. 2. Joh. 7. Joh. 1, 14., der im Fleische gekommene Sohn, das Wort, das Fleisch geworden ist, Wohnung unter uns gemacht hat, und dessen Herrlichkeit sie gesehen haben. So ist er nun ohne Sünde, 1. Joh. 3, 8., der gerade Gegensatz zur Sünde und dem Vertreter derselben. Rein und gerecht, ist er der, in welchem die menschliche Natur und das menschliche Leben geheiligt und verklärt ist zu einer reinen Gottesoffenbarung. Darum liegt dieser Nachdruck auf dem Bekenntnisse, daß er im Fleisch gekommen. Aber es geschieht dieß eben, sofern er der menschgewordene Gott ist, und also in der Menschwerdung Gott bleibt. Diese Erscheinung nun in ihrer ganzen Größe ist Gegenstand menschlicher Erfahrung geworden, Joh. 1, 14. 1. Joh. 1, 1—3. 4, 14., und ist den Menschen durch das Zeugniß des Vaters bestätigt, 1. Joh. 5, 6—11. Hienach ist er nun der vollkommene Lehrer und das vollkommene Vorbild für die Menschen, Joh. 1, 18. Er hat erzählt, was er im Schooße des Vaters gesehen, allein und schlechthin gesehen hat; er hat gezeigt, wie der Mensch ohne Sünde ist, 1. Joh. 3, 6. 3, 8., er hat den reinen Gegensatz zu ihr dargestellt; also das Vorbild des Wandels für uns, 1. Joh. 2, 6.

Aber als der menschgewordene Sohn Gottes ist er zugleich unser Versöhner, 1. Joh. 2, 2. 4, 10., der ἱλασμος für unsere und der ganzen Welt Sünden, welchen der Vater als solchen in die Welt geschickt hat. Er ist der Fürsprecher, παρακλητος beim Vater (wie

Jesus selbst den heiligen Geist genannt hatte: als den anderen Paraklet, der ihn ersetzen sollte), 1. Joh. 2, 1. und überhaupt derjenige, in welchem wir das Leben haben (der darum gesandt ist, daß wir durch ihn leben sollten, 1. Joh. 4, 9.); das ewige Leben, die ζωη αἰωνιος, 5, 11—13. 2, 25. Und dieß ist er nun namentlich, sofern er für uns gestorben ist, 1. Joh. 3, 16. 1, 7. 5, 6 f. Joh. 11, 51 f. vgl. 3, 16. Im Briefe spricht Johannes aus, daß er sein Leben (seine ψυχη) für uns gegeben hat, 3, 16., und schon aus dem paränetischen Motiv, welches daraus genommen wird, geht hervor, daß wir hiebei an einen heilsamen Tod zu denken haben, welcher dieß ist, eben sofern er Andere vom Tode errettet, also soferne er stellvertretend ist, daß es sein Blut (in seinem Tode vergossen) ist, welches die von Sünden reinigende Kraft hat; das Blut wird neben den Geist und das Wasser als Medium seiner Wirksamkeit gestellt. Im Evangelium zeigt Johannes wie Kaiphas vom Geiste Gottes kraft des hohepriesterlichen Amtes geleitet, unbewußt die Nothwendigkeit dieses Versöhnungstodes ausspricht. Durch diesen Tod ist also die Entsündigung geschehen, so zwar, daß in diesem Begriffe Beides liegt, die Sühnung der Sünde und die Befreiung von der Macht und Befleckung derselben, wie denn der Doppelbegriff schon in dem καθαριζειν, 1. Joh. 1, 7 ff. enthalten ist, welches einestheils auf die levitische Entsühnung hinweist, anderntheils aber nach dem Zusammenhang auch deutlich die sittliche Reinigung mit in sich schließt. Und wir haben somit hier alle Elemente der Lehre von der Versöhnung durch Christum und seinen Tod, wodurch sich Johannes in vollständige Uebereinstimmung setzt mit Paulus und Petrus.

4. Johannes hält die geschichtliche Erscheinung Christi und seine Thätigkeit in derselben als durchaus wesentlich fest, aber vor Allem bringt er auf das innere Wesen dieser Erscheinung und Thätigkeit des Herrn. Denn dieselbe ist nichts Anderes, als die geschichtliche Vermittelung zur Mittheilung dessen, was er in seinem Innern ist, an die Welt. Vergleichen wir dieß mit Paulus, so sehen wir hier eine Aehnlichkeit, sofern auch dieser bei der Darstellung des Werks Christi auf das Wesen seiner Persönlichkeit zurückgeht, und darauf bringt, daß Christus nach seinem neuen Wesen lebendig machender Geist ist, Gal. 3., 2. Cor. 3., aber doch ist noch ein Unterschied zwischen Pau-

lus und Johannes. Bei Paulus tritt diese Nachweisung doch nur inmitten einer anthropologischen Entwicklung auf. Bei Johannes ist es der Hauptgegenstand, ja der Ausgangspunkt seiner ganzen Lehr- und Geschichts-Darstellung, vgl. den Prolog und 1. Joh. 1., und dabei wird nun gleich an die Spitze der ganzen Darstellung das Leben, ζωη, welches der Logos ist, als Princip des Lebens für die ganze Welt gesetzt. Dieß hat Paulus zumal in den älteren Briefen nicht so hervorgehoben, obgleich er auch in einer Stelle, 1. Cor. 8., die ganze Welt durch Christum vermittelt seyn läßt. Aber die Zurückführung des Ganzen auf diesen Punkt ist charakteristisch für Johannes.

b) Die Gemeinschaft mit Christus und durch ihn mit dem Vater.

α) Im einzelnen Menschen.

§. 97.

Mit diesem Sohne Gottes tritt der Mensch in die ihn sich aneignende Gemeinschaft durch den Glauben an ihn, als durch die neue Geburt aus Gott, als den Sieg über die Welt und die Hinnahme des ewigen Lebens.

1. Mit dem Glauben ist die Geburt des neuen Lebens und dieses selbst schon gesetzt. Wer an Jesum glaubt, der ist schon eben dadurch aus Gott gezeugt, 1. Joh. 5, 1. Der hat deßwegen schon den Sieg über die Welt, 1. Joh. 5, 4. 5. Und indem er das Zeugniß der Wahrheit in sich selber hat, 1. Joh. 5, 10., so hat er durch den Glauben das ewige Leben, die ζωη αἰωνιος, 1. Joh. 5, 13., und zwar als einen gegenwärtigen Besitz. So ist mithin das Heil, wenn auch noch principmäßig, doch schon ganz im Subjekte gesetzt durch den Glauben, nach seiner positiven Seite als neues Leben in und aus Gott, und nach seiner negativen als Ueberwundenhaben gegenüber von der Welt.

2. Dieses so im Glauben gesetzte Heil des Menschen schließt nun alle Elemente des Lebens im Gegensatze des vorhergegangenen Standes der Sünde und des Todes in sich. Der Mensch ist ein Kind

Gottes geworden. Die Liebe Gottes hat ihn dazu gemacht, und es ist nun an ihm verwirklicht; er ist *τεκνον θεου* und darf sich als solches fühlen, 1. Joh. 3, 1. 2. vgl. 2, 29. 5, 1. 4. und Joh. 1, 13. Darin hat er vor Allem die Entsündigung erlangt; er ist gereinigt von der Sünde, 1. Joh. 1, 7. Die Sünde wird von ihm genommen, 1. Joh. 3, 5., und er selbst kann und muß sich heiligen, 1. Joh. 3, 3. 6. 9., er ist vor der Sünde geschützt, 1. Joh. 5, 18. Insbesondere hat er daher die Vergebung der Sünden, 1. Joh. 1, 9. 2, 12.; ebenso aber andererseits die Kraft der Gerechtigkeit, die Gebote Gottes unbeschwert thun zu können, 1. Joh. 2, 3. 3, 7. vgl. 10. 5, 3., namentlich Gott und die Brüder mit der That und Wahrheit zu lieben, 1. Joh. 5, 1. 2. 4, 20. 21. 3, 16—18.; und eben daher die Kraft Gott zu erkennen, 1. Joh. 3, 6. 4, 8. 5, 20. vgl. 2, 20. 3. Joh. 11. So viel Johannes vom Erkennen, ja vom Sohne Gottes spricht, so sehr macht er dasselbe durchgängig bedingt durch das sittliche Verhalten, insbesondere die Gesinnung der Liebe. Und im Besitze der Liebe des Vaters, 1. Joh. 3, 1. 1, 7—10. vgl. V. 16., ist endlich die frohe furchtlose Zuversicht zu Gott gegeben, 1. Joh. 4, 17. 18., die *παῤῥησια* gegenüber von der Zukunft des Gerichtes, welche in der Liebe alle Furcht abgelegt hat, 2, 28., vgl. 3, 19., welche ferner die große Gewißheit der Gebetserhörung, 5, 14. 3, 22., hat, und deßwegen die vollkommene Freudigkeit, 1. Joh. 1, 4. und die sichere Hoffnung auf die Vollendung des Heiles, nämlich der Gemeinschaft mit Christo, 1. Joh. 3, 2. 3. Dieß Alles nun gibt den Inbegriff des Lebens im Gegensatze des Todes der Sünde, 1. Joh. 3, 14., und ist andererseits zusammengefaßt dem Ursprunge nach in dem Begriff der Geistessalbung, *το χρισμα*, 1. Joh. 2, 20. 27., vermöge welcher der Glaubige geheiligt ist in der Wahrheit und Liebe, 2. Joh. 3., und dem Bestande nach, in dem der Gottesgemeinschaft, vermöge welcher der Glaubige als im Sohne seyend, auch im Vater ist und bleibt, wie der Vater in ihm, 1. Joh. 2, 24. 1, 3. vgl. 6. 3, 24. 4, 12. 5, 20.

3. Allein auch in diesem Zustande des Glaubigen ist zwar wohl die Herrschaft der Sünde, aber doch nicht jede Regung und Bethätigung derselben ausgeschlossen, und so muß dem Menschen auch mitten im Stande seines Glaubens der Trost der Versöhnung bleiben,

1. Joh. 2, 1. 2. Jesus ist der Fürsprecher für die Sünden, in welche die Gläubigen etwa fallen, vgl. 3, 19., sie müssen aufrecht erhalten werden durch die Gemeinschaft mit Christo, welche ihnen in dem Bewußtseyn, den Geist empfangen zu haben, gewiß ist, 1. Joh. 3, 24. Denn dieß ist eben Jesu eigener Geist, von dessen Fülle er selbst mitgetheilt hat, 4, 13.; ferner durch die Kraft sich fortwährend zu reinigen, 1. Joh. 3, 3. und zu bewahren, um von dem Argen nicht angetastet zu werden, 1. Joh. 5, 18. 3, 9. 2, 13. 14. Denn in dieser Freiheit von ihm liegt eben der principielle Sieg über die Sünde, das Freigewordenseyn von ihrer Herrschaft. Aber der Wiedergeborene, — dieß ist der Grundgedanke von dem Allem — steht schlechthin nicht auf seinem eigenen Thun, sondern der Ueberrest der Sünde ist so mächtig, daß er immer wieder seine Zuflucht zu dem Fürsprecher nehmen muß, welcher der Versöhner für unsere und der ganzen Welt Sünde geworden ist.

4. Vergleichen wir nun diese Lehre vom persönlichen Heile des Einzelnen mit der paulinischen, so zeigt sich, wie auch bei Johannes einestheils in dem großen Principe des Glaubens das ganze Leben gesetzt ist, und wie andererseits auch bei ihm das neue Leben des Menschen nie zu einer eigenen Gerechtigkeit wird, sondern diese stets von Christo durch den Glauben abhängig und mitgetheilt bleibt, dieß sind die Elemente der paulinischen Rechtfertigungslehre. Wenn Johannes die Frage beantworten müßte, wodurch der Mensch gerechtfertigt werde, könnte er nicht anders sagen, als: durch den Glauben. Aber dieser Glaube ist bei ihm zugleich schlechthin Princip des neuen Lebens in guten Werken. Nur liegt es gar nicht im Johanneischen Gedankenkreise, so zu scheiden im Begriffe der subjektiven Versöhnung zwischen Rechtfertigung und neuem Leben, daß in jener zunächst die Umänderung des Verhältnisses zu Gott, unter diese aber die des Lebens selbst begriffen wurde, obgleich beides im Glauben verwirklicht wird und dadurch eins ist. Eben diese dialektische Unterscheidung, wie sie in der Darstellung des Paulus liegt, hat Johannes nicht, sie ist bei seinem intuitiven Verfahren nicht möglich. Hier ist es die Eine große Anschauung des Glaubens, in welchem die Welt überwunden ist, in der alle diese Seiten, aber nur als verschiedene Seiten desselben von

Gott gesetzten aus ihm geborenen Lebens begriffen sind. Es sind alle Grundsätze der Rechtfertigungslehre hienach vorhanden, man kann den Apostel als zu ihr völlig zustimmend mit Recht ansehen; aber diese Art, die Frage zu stellen und zu beantworten, hat er nicht. Die große Uebereinstimmung mit Paulus liegt darin, daß auch er den Glauben als das Princip erkannt hat, mit welchem schon das ganze Heil gesetzt ist; ja er hat dabei die Anschauung desselben noch viel großartiger in ihrem Reichthume durchgeführt.

β) In ihrer Wirkung auf die Gesammtheit.

§. 98.

Die durch den Sohn vermittelte Gottesgemeinschaft begründet unter denjenigen, welche in derselben stehen, eine gegenseitige Gemeinschaft innerer und äußerer Art, durch welche sich dann aus den an Einem Orte Vereinigten eine Gemeinde bildet. Die Gemeinschaft steht als solche im Gegensatze zur Welt, mit welcher sie zu kämpfen hat, ohne doch von ihr abhängig werden zu können. Sie trägt aber auch den Gegensatz in ihrer eigenen Mitte, durch innerlich von ihr geschiedene Glieder, welche in Wahrheit der Welt angehören.

1. Die Kunde von Christus, die Gemeinschaft mit Gott in seinem Lichteswesen ist es, was die κοινωνια μετ' ἀλληλων herstellt, 1. Joh. 1, 3. 7. Die Gläubigen sind als solche Brüder im höheren Sinne geworden, vermöge ihrer gemeinsamen Geburt aus Gott; vgl. 1. Joh. 4, 20. 21. mit 5, 1. 2., und über den Begriff des ἀδελφος überhaupt, 1. Joh. 2, 9—11. 3, 11—17. 5, 16. 3. Joh. 5. und 10. Es ist die Kraft der Liebe, 1. Joh. 3, 16—18. 5, 16. vgl. 2. Joh. 10 f. und 3. Joh. 5, 11., und des Bekenntnisses, 1. Joh. 2, 23. 4, 2. vgl. 3. 2. Joh. 7. 9—11., welche diese Gemeinschaft zu einer sowohl inneren als äußeren macht, und wodurch sich dann auch die an Einem Orte Vereinigten zu einer Gemeinde (ἐκκλησια) zusammen findet, 3. Joh. 6. 9. Die Gemeinschaft selbst heißt immer blos κοινωνια, und

ἐκκλησια ist blos Lokalgemeinde, in welchem Begriffe das Wort eben im dritten Briefe vorkommt.

2. Dieser Gemeinschaft der Gläubigen nun steht als Gegensatz die Welt gegenüber, als der Inbegriff der im Tode befangenen Ungläubigen sowohl als auch Irrgläubigen, zu welchen denn insbesondere als Verführer die falschen Propheten und Widerchristen gehören, 1. Joh. 4, 1—6. 2, 18. 22. 26. 2. Joh. 7. Gegen sie haben die Gläubigen auf ihrer Hut zu seyn durch Prüfung der Christen, 4, 1. 2. 6., so wie durch strenge Enthaltung von ihrem bösen Thun, 2. Joh. 8. 10. 11. vgl. V. 7. und vgl. 3. Joh. 11. Aber andererseits dürfen sie guten Muth haben gegenüber von denselben als Solchen, welche von ihnen bereits überwunden sind, nämlich in der Gemeinschaft mit Christo, der größer ist, als der in der Welt ist, 1. Joh. 4, 4. (der in der Welt ist, ist der πονηρος, 5, 19. 18. 3, 8—12.). Im Besitze der selbstständigen Geistessalbung dürfen sie sich gänzlich unabhängig von jenen wissen, 1. Joh. 2, 27. vgl. 26. Sie bedürfen keiner Lehre von außen, sie tragen die Wahrheit in sich selbst; eben damit sind sie gegen alle Verführung durch Lehre auf das Beste verwahrt. Die Welt steht in einem solchen Gegensatze gegen die wirklichen Gläubigen und ihre Gemeinschaft, daß von ihr geradezu gilt: sie kennt sie nicht, 1. Joh. 2, 1.; sie sind einander innerlich völlig fremd. Eben deßwegen sind die Gläubigen für die Welt der Gegenstand ihres Hasses, 1. Joh. 3, 13.

3. Aber schon das Miteinbegriffenseyn der Verführer, der falschen Propheten und Widerchristen in die Welt zeigt, daß dieselbe nicht blos unter den Ungläubigen zu suchen ist, sondern auch innerhalb der Gemeinschaft ihre Angehörigen hat. (Davon, daß auch die noch nicht Gläubigen doch durch das Wort berufen sind, sieht Johannes ab.) Der Gegensatz ist somit auch ein Gegensatz in der Gemeinde selbst. Und zwar ist es nicht blos ein Gegensatz der falschen Lehre, sondern wie Bekenntniß und Gerechtigkeit, Unglaube und Sünde durchaus zusammenhängen, so weist Johannes auch hier auf die Wurzel des Weltgeistes innerhalb der Gemeinde in der Sünde zurück. Es gibt eine Sünde, und zwar unter den Brüdern, 1. Joh. 5, 16. 17., (ἀδελφος), also innerhalb der Gemeinde, die zum Tode ist. Wer sie

auf sich hat, gehört der Welt an, wenn er auch äußerlich unter den Glaubigen ist. Er ist schlechthin geschieden von der inneren Gemeinschaft derselben, so daß sie für ihn nicht einmal mehr beten können. Die Todsünde ist ohne Zweifel die Blasphemie gegen den heiligen Geist, durch welche der göttliche Lebenskeim radikal aus dem Subjekte ausgeschlossen wird, und welche daher nicht vergeben werden kann. Es ist hiermit zu vergleichen, was Johannes im Evangelium von der Verhärtung als einer verschuldeten und als Grund des beharrlichen unüberwindlichen Unglaubens unter den Juden sagt, Joh. 12, 37 ff.

γ) In ihrer Vollendung für den Einzelnen und die Gemeinde.

§. 99.

Als Einzelleben und als Gesammtleben erwartet die Gottesgemeinschaft ihre Vollendung in der Zukunft, welche mit der vollendeten Erscheinung Christi und dem Gerichte eintreten wird, welcher aber ein Entwickelungsgang der Gemeinschaft vorausgeht, in dessen Verlauf der Geist des Widerchrists überwunden werden muß.

1. Die Gemeinschaft ist, so wie sie jetzt als gegenwärtige besteht, weil Leben durch Christum mit Gott, auch schon ewiges Leben. Gleichwohl steht ihr eine Vollendung in der Zukunft bevor, 1. Joh. 3, 2. Sie wird in vollendeter Verähnlichung und Gemeinschaft mit Christo bestehen; es wird dann der volle Lohn des Guten verwirklicht werden, 2. Joh. 8. Geknüpft ist ihr Eintreten an die vollendete Erscheinung Christi, 1 Joh. 2, 28. (ὁταν φανερωθῃ — ἐν τῃ παρουσιᾳ αὐτου) und dieß wird auch der Tag des Gerichtes seyn, 1. Joh. 4, 17. Diese Zukunft ist daher für die Glaubigen der Gegenstand froher zuversichtlicher Erwartung. Ueber die Art und Weise dieser Vollendung, welche er selbst nicht näher beschreibt, hat sich Johannes in seinem Glauben wohl an die Reden des Herrn angeschlossen, welche er selbst uns hierüber überliefert hat, vgl. Joh. 5,

und die dortige Lehre von einer doppelten Auferstehung der *αναςασις ζωης* und *αναςασις κρισεως*.

2. Dieser Vollendung aber nun geht ein eigenthümlicher Entwicklungsgang der christlichen Gemeinschaft voran, vor dessen Ablauf der Geist des Widerchrists innerhalb derselben auftreten, 1. Joh. 4, 3. vgl. 2. Joh. 7., und überwunden werden muß, vgl. V. 4. Sein Auftreten ist etwas Nothwendiges und als solches längst bekannt. Johannes sagt, daß dieser Geist sogar schon in der Welt sey. Der Widerchrist ist nicht der Geist der Welt überhaupt im Gegensatze gegen das Reich Gottes; es ist vielmehr eine bestimmte Entgegensetzung gegen Christus, welche innerhalb der Gemeinde selbst auftritt, den Schein des Christenthums annimmt, aber im entschiedensten Widerspruche gegen das wahre Christenthum steht. Dieser Geist wirkte schon damals in der Welt; es sind schon viele Widerchristen, 2. Joh. 7., vorhanden. Hiermit ist aber die Concentration in einem bestimmten Individuum in bestimmter Zeit (vgl. 2. Theff. 2, 4.) nicht ausgeschlossen.

4. Schluß.

§. 100.

Mit dem johanneischen Lehrbegriff schließt sich der Kreis der apostolischen Lehrbegriffe durch die höchste Lehrentwicklung, welche Alles in der Person Christi concentrirt und zugleich die gemeinsamen apostolischen Lehren auf's Höchste verwirklicht hat, ab.

1. Die apostolischen Lehrbegriffe bilden einen organisch zusammenhängenden, stufenweise fortschreitenden Cyclus der Lehrentwicklung, bei Johannes nun ist das ganze Christenthum in der entwickeltsten Weise auf die Person Christi zurückgeführt. Die Lehre von Christo ist deßhalb zum bestimmtesten Bewußtseyn von seiner Gottheit erhoben. Die Keime der hier vollendeten Entwicklung aber ließen sich schon in denjenigen apostolischen Lehrbegriffen, welche auf einer niedrigeren Stufe stehen geblieben sind, deutlich aufzeigen.

2. Das Gemeinsame aller apostolischen Lehre war (vgl. §. 53.) die Lehre von der Person Jesu Christi als des Herrn, und von dem durch ihn im Gegensatze gegen das Verderben der Sünde und Welt gestifteten Heil und Leben und dessen künftiger Vollendung. Diese Grundpfeiler der apostolischen Lehre nun eben, und zwar mit der entschiedenen Beziehung auf den Fortschritt über den alten Bund hinaus, sind es, welche in der johanneischen Lehre vollständig verwirklicht sind in den großen Anschauungen von Christo dem offenbaren Gottes-Worte, und dem Glauben, der die Welt überwunden hat.

1 John v. 20, p. 378; cf. 379-80.

Titus ii. 13,
1 Tim. iii. 16, 304
Rom. ix. 5,

